







Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Philosophie der Religion.

Nebst einer Schrift

über die

Beweise vom Daseyn Gottes.

Herausgegeben

von

D. Philipp Marheineke.

Erster Band.

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

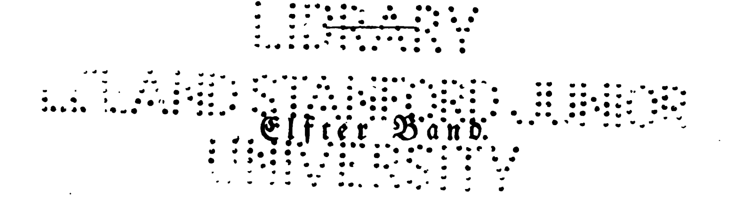
Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.



Elfter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.
Verlag von Duncker und Humblot.

Vorrede des Herausgebers.

Das wehmüthige Geschäft, welchem ich mich, in Gemeinschaft mit mehreren Freunden Hegel's, unterzogen, dessen Werke ans Licht zu stellen, legt mir zugleich die Pflicht auf, von der Art und Weise, wie dieses in Bezug auf die Vorlesungen über Religionsphilosophie geschehen, öffentlich Rechenschaft zu geben.

Ueber diesen Theil der Philosophie hat Hegel viermal an der hiesigen Friedrich-Wilhelms-Universität halbjährige Vorträge gehalten, nämlich in den Jahren 1821, 1824, 1827 und 1831. Von ihm selbst geschrieben haben sich in seinem Nachlaß allein die Vorlesungen vom J. 1821 vorgefunden, zwar äußerlich vollständig, d. h. über das Ganze sich hinerstreckend, aber nur in einzelnen großen Zügen, meist nur mit einzelnen Worten hingeworfen, rein allein zu dem Zweck, daß der mündliche Vortrag sich daran hin entwickeln sollte. In Vergleich mit der Ausbildung der Form, welche dieser wesentliche Inhalt in den mündlichen Vorträgen der genannten Jahre ange-

nommen, kann man jenen ersten Entwurf unvollkommen nennen; auch ist darin selbst noch das Ringen des Geistes, wie mit dem Inhalt, so auch mit der bestimmteren Form bemerkbar, ein Bestreben und Arbeiten, welchem selbst der sich klar und gewiß gewordene Geist sich unterziehen muß und worin Hegel sich selten selbst genügte, wie man durch jeden Anblick eines handschriftlichen Aufsatzes von ihm sich davon überzeugen kann. Diese formelle Herausbildung ist dann in den wiederholten Bearbeitungen dieses Gegenstandes aus den folgenden Jahren um so erstaunlicher, als wir sie allein nur noch mündlich von ihm mitgetheilt und von seinen Zuhörern schriftlich aufgefaßt besitzen. Was ihm in solcher Weise im Jahr 1824 nachgeschrieben worden, hat einer seiner vertrauteren Zuhörer, Herr Hauptmann von Griesheim, für ihn abschreiben lassen, und dieses Heftes hat er selbst sich im Jahr 1827 auf dem Katheder zum Nachschlagen bedient und es auch mit eigenen Zusätzen und Verbesserungen, meist auch nur in einzelnen Worten und Sätzen zu weiteren Ausführungen im mündlichen Vortrage, bereichert. Das ihm in diesem Jahr 1827 nachgeschriebene und gleichfalls für ihn zum Geschenk abgeschriebene Heft, von einem unserer damaligen ausgezeichneten Zuhörer, Herrn Meyer aus der Schweiz, verfaßt, hat er im Jahr 1831 bei dem abermaligen Vortrage dieser Wissenschaft auf dem Katheder gebraucht und dasselbe gleichfalls mit neuen Skizzen für

den mündlichen Vortrag versehen. Aus diesem letzten Zeitraum habe ich endlich das gleichfalls von ihm selbst gebilligte Heft, durch seinen hoffnungsvollen Sohn, Karl Hegel, ihm nachgeschrieben, wie zu jedem dieser Semesterhefte andere gleichzeitige, durchgängig zu Rathe gezogen.

Außerdem fanden sich unter Hegel's handschriftlichen Papieren (einer großen Menge Notizen, Entwürfe, Auszüge aus Reisebeschreibungen u. s. f.) nicht nur einzelne Blätter, auf denen irgend eine Seite dieser Wissenschaft von ihm selbst kürzer oder ausführlicher erörtert war, und die dann ganz unverändert gehörigen Orts eingelegt worden sind, sondern auch ein ausgeführtes Fragment, welches eine Kritik der Kantischen Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes enthält. Dieses, den kosmologischen Beweis besonders betreffend, habe ich der besonderen Schrift über diesen Gegenstand, welche im zweiten Bande enthalten ist, zwischen der zehnten und elften Vorlesung eingefügt, wo man es hoffentlich ganz an seiner Stelle finden wird. Die Schrift von den Beweisen des Daseyns Gottes, von ihm selbst eigenhändig verfaßt und in Vorlesungen, die er darüber in einem Sommer öffentlich gehalten, abgetheilt, aber unvollendet gelassen, dachte er noch im Lauf des letzteren Winters vollends auszuarbeiten, als ihn wenige Tage nachher, da er eben mit der Ver-

lagshandlung dieser seiner Werke deshalb Rücksprache genommen, der Tod hinwegriß.

Ueberhaupt wenn er selbst noch diese Vorlesungen über Religionsphilosophie, wie jene Schrift, für den Druck ausgearbeitet hätte, in welcher ganz anderen Gestalt würden wir sie dann haben! Nicht nur würde er dann ohne Zweifel auf manche hier ganz übergangene oder nur kurz berührte Punkte, wie die nordische Mythologie, den Muhamedanismus u. s. f., mehr Rücksicht genommen haben, sondern auch diese Vorlesungen selbst besonders in der äußerlichen Form, mit der er selbst so überaus wählend und immer Besseres versuchend verfuhr, weit mehr ausgebildet haben. So aber können wir uns durchaus nur an das gesprochene Wort des Urhebers halten und dieser Gesichtspunkt ist wesentlich festzuhalten, weil jede Beurtheilung aus einem anderen Gesichtspunkt, jede sonst gerechte Forderung an ein von seinem Verfasser selbst noch geschriebenes Buch in Bezug auf dieses der nöthigen Gerechtigkeit in gleicher Weise gegen den Urheber und Herausgeber ermangeln würde.

Was zunächst den Urheber betrifft, so giebt der eben festgestellte Gesichtspunkt allein den Maaßstab zur richtigen Würdigung der Vorzüge und Mängel, überhaupt der Ungleichheiten dieser Schrift. Man wird hier mündliche Entwickelungen finden, welche auch in Absicht auf äußere Darstellung nichts zu wünschen übrig lassen, ja die es

gänzlich vergessen lassen, daß man hier nicht sowohl der Leser als der Zuhörer ist. Man wird das Bewunderungswürdige finden, daß es gerade das Tiefste und Spekulativste ist, wobei der Redende seine Gedanken in solcher Zucht und Ordnung zu halten und, gleichsam künstlerisch schaffend, in demselben Augenblick zugleich mit solcher Sicherheit das rechte Wort zu finden und ganze ausgebildete Perioden hindurch zu handhaben weiß, wie es nur irgend von einem Schriftsteller, dem der ganze Sprachschatz in freier Wahl zu Gebote steht, geschehen kann. Man wird dagegen Erörterungen finden, in denen sich Alles in einzelnen, kurzen Sätzen, das Nämliche oft mit andern Worten entwickelt, wobei bald die Sache alles Interesse allein hat, bald sich das Bemühen zeigt, das Gesagte nur auf allen Wegen desto sicherer dem Zuhörer zur Klarheit und zum Verständniß zu bringen, oft auch die in verschiedenen Stunden ungleiche körperliche oder geistige Disposition des Vortragenden bemerkbar ist. Je weniger im mündlichen, freien Vortrage überhaupt die Nebenhinsicht auf die Druckerpresse eintritt, um so mehr geschieht es, daß die Rede sich oft dem Conversationston nähert. Dieß ist besonders in der ganz popular gehaltenen Einleitung zu diesen Vorlesungen der Fall, wo der Sprechende offenbar die Absicht hatte, dem Vorurtheil von der Dunkelheit und Unfaßbarkeit der Philosophie entgegenzuwirken, dem Zuhörer Muth zu machen zur Wissenschaft und ihn

nicht gleich am Eingange zu derselben zurückzuschrecken. Was aber den Inhalt der Einleitung betrifft, so sagt er selbst in einem der hier gebrauchten Hefte: einleitendes Sprechen ist nicht philosophisches.

Um nun der Aufgabe nachzukommen, dieß Werk dem Publikum zu übergeben, sah ich vom Anfang an zwei Wege vor mir. Ich konnte, mich rein allein haltend an den wesentlichen Gedankeninhalt, es versuchen, nach den verschiedenen, mir vorliegenden Handschriften ein Buch zu Stande zu bringen, wie es der Urheber etwa selbst, wenn er am Leben geblieben wäre, verfaßt haben würde. Ich konnte aber auch, absehend von der Form eines Buchs, diese Vorlesungen in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit lassen und etwa eins der Hefte, berichtigt, erweitert durch das andere, abdrucken lassen. Von beiden Wegen konnte sich mir bei reiflicher Erwägung keiner ausschließlich empfehlen. Zu dem ersteren fehlte mir der Muth, weil die Kraft und Sicherheit in der damit verknüpften Gefahr, die Gestalt mündlicher Vorlesungen des Urhebers gänzlich aus dem Auge zu verlieren und die ursprüngliche Farbe seines Geistes zu trüben und zu verwischen. Das öffentlich gethane Versprechen des Vereins, eine Wortfassung zu wählen, wie sie dem Sinn und Geist des Verstorbenen am meisten entsprechend wäre, konnte ich nicht auf eine gänzliche Umarbeitung, mit Aufopferung des ursprünglichen Ausdrucks und Styls, sondern nur auf die einzelnen Fälle

beziehen, in denen es nöthig schien. Wenn ich nun andererseits ebensowenig diese Vorlesungen ohne formelle Aenderungen lassen konnte, die schon allein deshalb unumgänglich waren, weil ich diese Vorlesungen aus verschiedenen Semestern vor mir hatte, in denen der nämliche Gegenstand stets in anderer, neuer Weise behandelt war, so schien sich mir meine Aufgabe immer bestimmter dahin zu stellen, beide Zwecke, nämlich die Gestalt eines Buchs und die Lieferung von Vorlesungen darin nach Möglichkeit zu vereinigen, also einerseits alles zu beseitigen, was für den Druck sich nicht eignen möchte, andrerseits ein Buch zu liefern, welches zugleich die durchgängige Erinnerung an Vorlesungen enthielte. Dieß ist es, was sich, nach Lage der Sachen unter meinen Händen, allein thun ließ und giebt daher auch den einzig richtigen Gesichtspunkt ab, aus welchem der Herausgeber sein Thun an diesem Werk zu beurtheilen bitten muß.

Dem freien, mündlichen Vortrag sich überlassend hat Hegel denselben Inhalt in den wiederholten Vorlesungen der folgenden Zeit nicht nur niemals in derselben äußerlichen Form wiedergegeben, vielmehr damit ganz frei geschaltet, sondern auch die innere Form, die Gedankenbestimmung, oft von anderen Seiten unternommen, das einemal diesen, das andremal jenen Begriff vorzugsweise entwickelt und ausgebildet und ganze Abschnitte dieser Wissenschaft finden sich so das einemal in die bündigste Kürze

concentrirt, das andremal ausführlich und reich durch alle Momente des Begriffs exponirt. Eine sorgfältige Vergleichung der vorhandenen Handschriften und die gleichzeitige Vergegenwärtigung des eigenthümlichen Inhalts einer jeden mußte mich dann leiten in dem schweren Geschäft, die Vorträge der verschiedenen Semester über denselben Gegenstand so ineinander einzufügen, daß sie sich gegenseitig ergänzten und vervollständigten, ohne doch irgend innerhalb desselbigen Abschnitts eine auffallende Wiederholung mit sich zu bringen. Da dieses letztere unter diesen Umständen die schwierigste Klippe war, die ich vermeiden mußte, so bedarf ich in Beziehung darauf am meisten der Nachsicht und Vergebung von Seiten des Lesers und hat mich mein Bestreben, nichts umkommen zu lassen, was irgend an diesen theuren Geistesreliquien von Bedeutung war, vielleicht oft zu weit geführt, so hoffe ich doch, daß mir Entschuldigung dafür um so weniger entstehen wird, je mehr Bürgschaft andrerseits dieß Verfahren für die dadurch erreichte Ursprünglichkeit und Authenticität des Inhalts geben kann. Diese Art von Wiederholungen, welche sich auf ganze Ausführungen bezieht, kommt, wo sie, lediglich zum Zwecke der größeren Verdeutlichung der Sache, von mir zugelassen ist, allein auf meine Rechnung, ist eine Folge meines Verfahrens, wird aber zugleich durch den unendlichen Gedankenreichthum des Urhebers vergütet, da er denselben Inhalt doch stets in anderer, neuer Weise zu

fassen und darzustellen weiß. Anderer Art Wiederholungen, die in einzelnen Sätzen, sind von ihm selbst und Folgen seiner Sprechweise und des Bestrebens, einen Gegenstand immer genauer und bestimmter, dem Zuhörer faßlicher und einleuchtender vorzutragen; in dieser Beziehung habe ich fast auf allen Seiten dieser Manuscripte zu tilgen gehabt, soviel in einem dem Druck zu übergebenden Werke überflüssig war, doch ohne auch da das edle Bestreben des Lehrers gänzlich verschwinden zu lassen.

Ueberhaupt, nachdem die Klage über Dunkelheit und Unverständlichkeit dieser Philosophie sich so oft und hartnäckig erneuert hat und er selbst, unser unvergeßlicher Freund, da, wo es am rechten Ort und nothwendig war, so eifrig und musterhaft bemüht gewesen ist, die tiefsten Gedanken der Vernunft und Wissenschaft in die Sphäre des Vorstellens zu bringen, würde es eine sehr unzeitige und seltsame Beschwerde seyn, daß hier alles zu deutlich und popular, nicht abstrakt und streng philosophisch genug dargestellt sey. An dieser Seite tritt allerdings der Charakter von Vorlesungen in diesem Werk am meisten hervor: aber ich habe ihn nicht verwischen mögen, sowohl aus der angegebenen Ursache, als auch um seinen treuen und dankbaren vormaligen Schülern die Freude und den Genuß nicht zu rauben, ihn ganz so, wie vormals auf dem Katheder, hier im Geiste wiederzufinden.

Es steht doch noch genug zu fürchten, daß für Alle,

welche ohne Logik sind, der Schwierigkeiten so viele in diesem Werk übrig bleiben, daß sie nur allzubald nicht mehr aus der Stelle kommen können. Denn so leicht ist es durch ihn, oder vielmehr durch die Sache selbst, Niemandem gemacht, daß man die höchste Blüthe seiner Philosophie, welche in diesem Werke vorliegt, erreichen könnte, ohne den Weg der Wissenschaft vom Anfang an bis zu diesem Ziel mit Ernst und Geduld durchwandert und zu dem Zweck auch die nöthige Arbeit des Geistes vorher auf sich genommen zu haben.

Dieser Weg ist es dann aber auch, welcher zu der unwiderleglichen Ueberzeugung führt, daß, obzwar innerhalb dieser Philosophie das Ausbilden der Form, wie das Beziehen und Anwenden derselben auf andere Wissenschaften seinen endlosen Gang gehen wird, jede andere Weise zu denken oder zu philosophiren dagegen nur ein Stehenbleiben ist auf irgend einer untergeordneten Stufe in ihr.

Berlin, am 6. Mai 1832.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung.

Seite.

A. Allgemeiner Begriff der Religionsphilosophie 3

B. Vorfragen 25

C. Eintheilung 33

Erster Theil.

Begriff der Religion.

A. Von Gott 49

B. Die Religion als solche 59

  a. Die Form des Gefühls 66

  b. Die Form der Vorstellung 79

  c. Die Stufe des Denkens 85

C. Der Kultus 136

  a. Begriff des Kultus 136

  b. Bestimmtheit des Kultus 158

  c. Die einzelnen Formen des Kultus 167

Zweiter Theil.

Die bestimmte Religion.

Eintheilung 183

Erster Abschnitt.

Die Naturreligion.

A. Der metaphysische Begriff 203

B. Die Vorstellung Gottes 215

Seite.
C. Die Naturreligion in den verschiedenen Formen ihrer Existenz ... 219

I.
Die Religon der Zauberei.

1. Die Religion der zauberischen Macht.
a. Die Zauberei ... 220
b. Bestimmungen der Religion der Zauberei ... 227
c. Der Kultus ... 244

2. Die Religion des Insichseyns.
a. Begriff derselben ... 252
b. Geschichtliche Entwickelung ... 255
c. Der Kultus ... 260

II.
Die Religion der Phantasie.
a. Begriff derselben ... 275
b. Vorstellung des objektiven Inhalts ... 289
c. Kultus ... 305

III.
Die Naturreligion im Uebergange auf eine höhere Stufe.

1. Die Religion des Guten oder die Lichtreligion.
a. Begriff derselben ... 330
b. Existenz dieser Religion ... 337
c. Kultus ... 342

2. Die Religion des Räthsels.
a. Bestimmung des Begriffs ... 344
b. Konkrete Vorstellung dieser Stufe ... 349
c. Kultus ... 364

Einleitung

in die

Religionsphilosophie.



Ich habe es für nöthig erachtet, der Betrachtung der Religion einen eigenen Theil der Philosophie zu widmen. In dieser Einleitung wollen wir A. die Beziehung der Religionsphilosophie zur Theologie und Philosophie überhaupt betrachten; es knüpft sich hieran das Interesse der Zeit an Religion und Philosophie, wie auch das Verhältniß der Religionsphilosophie und der Philosophie überhaupt zur positiven Religion. Es folgen hierauf B. einige Vorfragen und endlich C. die Eintheilung.

A. Zunächst ist im Allgemeinen zu erinnern, welchen Gegenstand wir in der Religionsphilosophie vor uns haben. Dieser Gegenstand ist der höchste absolute, diejenige Region, worin alle Räthsel der Welt gelößt, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe. Wodurch der Mensch Mensch ist, ist der Gedanke überhaupt, der konkrete Gedanke, näher dieß, daß er Geist ist; davon gehen dann die vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interessen seines politischen Lebens, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, auf seinen Willen beziehen, aus. Alle Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Thätigkeiten, Genüsse, Alles, was Werth, Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewußtseyn, Gefühl Gottes. Sie ist so der Anfang und das Ende von Allem; wie Alles aus diesem Punkte hervorgeht, so geht auch Alles in ihn zurück; eben so ist er die Mitte, die Alles belebt, beseelt, begeistet. Gott

wird in der Religion gewußt, er ist die erhaltende Mitte, das Beseelende aller dieser Gestaltungen in ihrer Existenz. In Beziehung auf Anderes können wir sagen, er habe keine solche Beziehung, er ist schlechthin an und für sich, das Unbedingte, Freie, das nur sich selber Zweck und Endzweck ist.

Die Religion erscheint als eine Beschäftigung mit diesem Gegenstande. Die Beschäftigung mit diesem letzten Endzweck ist darum schlechthin frei, und ist deshalb Zweck für sich, denn in diesen Endzweck laufen alle anderen Zwecke zurück, vor ihm verschwinden sie, bis dahin für sich geltend. Gegen ihn hält kein anderer aus, sie finden alle ihre Erledigung in ihm. In dieser Beschäftigung entladet sich der Geist aller Endlichkeit; diese Beschäftigung giebt die Befriedigung und Befreiung; sie ist absolut freies Bewußtseyn, das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit, und so selbst wahrhaftes Bewußtseyn; als Empfindung bestimmt ist sie der Genuß, den wir Seligkeit nennen; als Thätigkeit thut sie nichts anderes, als die Ehre Gottes zu manifestiren, die Herrlichkeit desselben zu offenbaren. Die Völker überhaupt haben dann dieß religiöse Bewußtseyn, als ihre wahrhafte Würde, als den Sonntag des Lebens angesehen, aller Kummer, alle Sorge, diese Sandbank der Zeitlichkeit, verschwebt in diesem Aether, es sey im gegenwärtigen Gefühl der Andacht oder in der Hoffnung. In dieser Region des Geistes strömen die Lethefluthen, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanze des Ewigen verklärt.

Dieß Bild des Absoluten kann der religiösen Andacht mehr oder weniger gegenwärtige Lebendigkeit, Gewißheit, Genuß haben, oder als ein Ersehntes, Gehofftes, Entferntes, Jenseitiges dargestellt werden, immer ist es nicht isolirt, sondern es strahlt in die zeitliche Gegenwart. Der Glaube erkennt es als die Wahrheit, als die Substanz der vorhandenen Existenzen und dieser Inhalt der Andacht ist das Beseelende der gegenwärtigen Welt,

macht sich wirksam in dem Leben des Individuums, regiert es und sein Wollen und sein Lassen. Dieß ist die Vorstellung, welche die Religion von Gott im Allgemeinen hat, und diesen Inhalt macht die Religionsphilosophie zum Inhalt einer besondern Betrachtung.

Ueber diesen Ausdruck ist sogleich die Bemerkung zu machen, daß er ein Verhältniß enthält, das etwas Schiefes ist. Wenn wir von Betrachtung sprechen und Gegenstand der Betrachtung, so unterscheiden wir die Betrachtung von dem Gegenstande, daß sie gegen einander unabhängig, fest bleibende Seiten sind. Der Raum ist z. B. Gegenstand der Geometrie: die Raumfiguren sind Gegenstand und sind verschieden vom betrachtenden Geiste.

So, wenn wir uns hier ausdrücken, daß die Philosophie die Religion zum Gegenstande habe, so scheint Beides in ein Verhältniß gestellt, worin sie verschieden von einander sind, einander gegenüberstehen. In der That ist dagegen diese Behauptung zu machen, daß der Inhalt, das Bedürfniß, das Interesse der Philosophie mit der Theologie ein gemeinschaftliches sey.

Der Gegenstand der Religion, wie der Philosophie, ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und Nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie explicirt nur sich, indem sie die Religion explicirt, und indem sie sich explicirt, explicirt sie die Religion. Sie ist, wie die Religion, Beschäftigung mit diesem Gegenstande, sie ist der denkende Geist, der diesen Gegenstand, die Wahrheit durchdringt, Lebendigkeit und Genuß, Wahrheit und Reinigung des subjektiven Selbstbewußtseyns in und durch diese Beschäftigung.

So fällt Religion und Philosophie in Eins zusammen, die Philosophie ist in der That selbst Gottesdienst, aber beide sind Gottesdienst auf eigenthümliche Weise: in dieser Eigenthümlichkeit der Beschäftigung mit Gott unterscheiden sich beide. Darin liegen die Schwierigkeiten, die so groß scheinen, daß es selbst für Unmöglichkeit gilt, daß die Philosophie Eins mit der Religion

sey. Daher kommt die Apprehension der Theologie gegen die Philosophie, die feindselige Stellung der Religion und Philosophie. Dieser feindseligen Stellung nach (für was sie die Theologie aufnimmt), scheint die Philosophie auf den Inhalt der Religion verderbend, zerstörend, entheiligend zu wirken. Das ist dieser alte Gegensatz, Widerspruch, der uns vor den Augen steht als Anerkanntes, und mehr gilt, als die eben behauptete Einheit der Religion und Philosophie. Es scheint zugleich die Zeit gekommen zu seyn, wo theils auf unbefangenere Weise, theils auf eine glücklichere, gedeihlichere die Philosophie sich mit Betrachtung der Religion befassen kann.

Neues ist aber die Verknüpfung der Philosophie und Theologie nicht: sie hat Statt gefunden bei denjenigen Theologen, die man die Kirchenväter nennt, bei den vorzüglichsten derselben. Sie haben sich in die Neuplatoniker, neupythagoräische, neuaristotelische Philosophie tief hineinstudirt, und sind theils auf Veranlassung der Philosophie selbst zum Christenthum übergegangen, zum Theil haben sie diese Tiefe des Geistes, die sie durch Studium der Philosophie erworben, auf die Lehren des Christenthums angewandt. Dieser philosophischen Bildung verdankt die christliche Kirche die ersten Anfänge von einem Inhalt der christlichen Lehre, der noch nicht förmliche Dogmatik genannt werden kann. Man sagt zwar allerdings oft, es sey mehr zum Schaden geschehen, daß das Christenthum einen bestimmten Inhalt, eine Dogmatik erhalten habe. Später werden wir zu sprechen haben vom Verhältniß eines Systems der Lehre zur religiösen Empfindung, zum Intensiven der bloßen Andacht.

Diese Verknüpfung der Theologie und Philosophie sehen wir auch im Mittelalter; scholastische Philosophie ist Eins und dasselbe mit der Theologie; Philosophie ist Theologie, und Theologie ist Philosophie. Man glaubte so wenig, daß das begreifende Erkennen der Theologie nachtheilig sey, daß man es für wesentlich hielt zur

Theologie selbst. Diese großen Männer, Anselmus, Abälard haben die Theologie von der Philosophie aus weiter ausgebildet.

Daß dann aber die jetzige Zeit, nachdem vornehmlich früher wieder dieser Gegensatz von Philosophie und Theologie allgemeines Vorurtheil geworden, günstiger zu seyn scheint dem, daß die Philosophie sich mit Betrachtung der Religion befasse, dabei ist auf zwei Umstände aufmerksam zu machen, deren einer den Inhalt, der andere die Form betrifft.

Was den Inhalt betrifft, so ist sonst der Philosophie im Verhältniß zur Religion der Vorwurf gemacht worden, daß der Inhalt der Lehre der geoffenbarten positiven Religion, ausdrücklich der christlichen, durch sie herabgesetzt werde. Man hat der Philosophie eine sogenannte natürliche Religion zugestanden, einen Inhalt, den das natürliche Licht der Vernunft über Gott geben kann. Der Vorwurf, der in Beziehung auf die Lehren der christlichen Religion der Philosophie gemacht worden, daß sie die Dogmen der christlichen Religion zerstöre, verderbe; — dieß Hinderniß ist aus dem Wege geräumt, und diese Wegräumung ist von Seiten der Theologie selbst in neuerer Zeit, den letzten dreißig bis funfzig Jahren, geschehen. Es sind sehr wenige Dogmen von dem früheren Systeme der kirchlichen Konfessionen mehr in der Wichtigkeit übrig gelassen worden, die ihnen früher beigelegt wurde, und keine anderen Dogmen an die Stelle gesetzt. Leicht kann man zu der Vorstellung kommen, wenn man betrachtet, was in Ansehung der Ueberzeugung der kirchlichen Dogmen der Fall ist, daß in der allgemeinen Religiosität eine weitgreifende, beinahe universelle Gleichgültigkeit gegen sonst für wesentlich gehaltene Glaubenslehren eingetreten ist. Einige Beispiele werden dieß zeigen.

Wenn Christus zum Mittelpunkt des Glaubens gemacht wird als Versöhner, Mittler, so hat das, was sonst Werk der Erlösung hieß, eine äußerliche psychologische Bedeutung erhalten.

Es geschah, daß von diesen Kirchenlehren gerade das Wesentliche ausgelöscht wurde, wenn auch die Worte beibehalten wurden.

„Große Energie des Charakters, Standhaftigkeit für die Ueberzeugung, für die Er sein Leben nicht geachtet" — dieß sind die allgemeinen Kategorien, durch die Christus ist herabgezogen worden auf den Boden des menschlichen Handelns und moralischer Absichten; nicht des gemeinen, sondern in den Kreis einer Handlungsweise, deren auch Heiden, wie Sokrates, fähig gewesen sind. Wenn Christus auch bei Vielen der Mittelpunkt des Glaubens und der Andacht im tiefern Sinne ist, so muß es scheinen, daß die wichtigen Lehren vom Glauben der Dreieinigkeit und Wunder im alten und neuen Testament, von Auferstehung des Leibes rc. sehr vernachlässigt sind und an Wichtigkeit verloren haben. Das Dogmatische, als der christlichen Religion eigen, wird bei Seite gesetzt, oder auf etwas, das ganz allgemein sey, herabgesetzt. Dieß ist besonders von Seiten der Aufklärung geschehen. Ja dieß geschieht selbst von Seiten der frömmeren Theologen. Die Dreieinigkeit sey von der alexandrinischen Schule, von den Neuplatonikern in die christliche Lehre hereingekommen, sagen diese mit jener. Wenn auch zugegeben werden muß, daß die Kirchenväter die griechische Philosophie studirt haben, so ist es zunächst doch gleichgültig, woher jene Lehre gekommen sey; die Frage ist allein die, ob sie an und für sich wahr ist; ferner aber ist sie allerdings eine christliche Kirchenlehre und zwar die Grundbestimmung der christlichen Religion.

Wenn ein großer Theil dieser Theologen veranlaßt würde, die Hand aufs Herz gelegt, zu sagen: ob sie den Glauben an die Dreieinigkeit für unumgänglich nothwendig zur Seligkeit halten, ob sie glauben, daß Abwesenheit des Glaubens daran zur Verdammniß führe, so kann man nicht fragen, was die Antwort ist.

Selbst ewige Seligkeit und ewige Verdammniß ist ein Wort, das in guter Gesellschaft nicht gebraucht werden darf, solche Ausdrücke gelten für ἄῤῥητα, für solche, die man Scheu hat zu

sagen. Wenn man es auch nicht läugnen will, so wird man sich doch genirt finden, wenn man ausdrücklich veranlaßt werden sollte, sich affirmativ zu erklären.

In den Glaubenslehren dieser Theologen wird man finden, daß die Dogmen bei ihnen sehr dünne geworden und zusammengeschrumpft sind, wenn auch sonst viel Worte gemacht werden.

Wenn man eine Menge von Erbauungsbüchern, Predigtsammlungen, worin die Grundlehren der Religion vorgetragen werden sollen, vornimmt und man die Mehrzahl der Schriften nach Gewissen beurtheilen soll und sagen, was man in einem großen Theile dieser Literatur ohne Zweideutigkeit und Hinterthüre enthalten und ausgesprochen finde, so ist die Antwort ebenfalls nicht zweifelhaft.

Es scheint, daß die Theologen selbst, nach der allgemeinen Bildung der meisten, solche Wichtigkeit, die sonst auf die Hauptlehren des positiven Christenthums gesetzt wurde, als sie noch dafür galten, — nur dann darein legen, wenn diese Lehren durch unbestimmten Schein in Nebel gestellt sind. So fällt denn allerdings das eine Hinderniß weg, daß die Philosophie für die Gegnerin der Kirchenlehren gegolten. Wenn sie bei den Theologen selbst so in ihrem Interesse gesunken sind, so kann die Philosophie sich unbefangener in Ansehung derselben verhalten.

Das größte Zeichen, daß die Wichtigkeit dieser Dogmen gesunken, ist: daß sie vornehmlich historisch behandelt und in das Verhältniß gestellt werden, daß es die Ueberzeugungen seyen, die Andern angehören, daß es Geschichten sind, die nicht in unserm Geiste selbst vorgehen, nicht das Bedürfniß unsres Geistes in Anspruch nehmen. Was das Interesse ist, ist dieß, wie sich das bei Andern verhält, bei Andern gemacht hat, — diese zufällige Entstehung und Erscheinung..

Die absolute Entstehungsweise aus der Tiefe des Geistes und so die Nothwendigkeit, Wahrheit dieser Lehren ist bei der historischen Behandlung auf die Seite geschoben: sie ist sehr thä-

tig mit diesen Lehren, aber nicht mit dem Inhalt, sondern mit der Aeußerlichkeit der Streitigkeiten darüber, den Leidenschaften, die sich angeknüpft. Da ist die Theologie durch sich selbst niedrig genug gestellt.

Auf solche Weise scheint der Philosophie wenig Gefahr zu drohen, wenn es ihr auch zum Vorwurf gemacht wird, daß sie die christlichen Dogmen denkend betrachte, ja den Kirchenlehren selbst entgegen sey. Wenn es nur noch wenig Dogmen gäbe, oder diese nur noch Historien sind, so könnte die Philosophie denselben nicht mehr entgegen seyn, so hat die Philosophie dem Vorwurf nicht mehr zu begegnen, daß sie die Dogmen herabsetze; die Philosophie erleidet eher den Vorwurf, zu viel von den Kirchenlehren in sich zu haben: auch ist es gewiß richtig, daß die Philosophie unendlich mehr enthält, als die neuere, oberflächliche Theologie. Diese baut selbst nur ganz auf Reflexion, welche von der Philosophie nicht gelten gelassen wird, und reducirt die positiven Lehren auf ihr Minimum. Die Wiederherstellung der ächten Kirchenlehre muß von der Philosophie ausgehen; denn sie ist es, welche jenes fade Reflektiren auf den Grund zurückführt, d. h. worin es zu Grunde geht. Der eine Umstand, der günstig genannt werden kann bei der philosophischen Betrachtung der Religion, betraf den Inhalt.

Was die Form betrifft, so ist die Ueberzeugung der Zeit, daß die Religion, daß Gott in dem Bewußtseyn des Menschen unmittelbar geoffenbart, daß die Religion eben dieß sey, daß der Mensch unmittelbar von Gott wisse: dieß wird genannt Vernunft, auch Glauben, aber in anderm Sinne, als die Kirche den Glauben nimmt. Alle Ueberzeugung, daß und was Gott ist, beruhe auf diesem unmittelbaren Geoffenbartseyn im Menschen.

Diese Behauptung in direktem Sinne, ohne daß sie eine polemische Richtung gegen die Philosophie sich gegeben, — wovon später — bedarf keines Beweises, keiner Erhärtung. Diese allgemeine Vorstellung, die jetzt Vorurtheil geworden, enthält, daß der höchste, der religiöse Inhalt sich im Geiste selbst kund giebt,

daß der Geist im Geiste sich manifestirt, in diesem meinem Geiste, daß dieser Glaube in meiner tiefsten Eigenheit seine Quelle, Wurzel hat, mein Innerstes untrennbar von ihm ist.

Daß das Wissen unmittelbar in mir selbst sey, damit ist alle äußere Autorität, alle fremdartige Beglaubigung hinweggeworfen; was mir gelten soll, muß seine Bewährung in meinem Geiste haben, dazu gehört Zeugniß meines Geistes, daß ich glaube: es kann wohl von Außen kommen, aber der äußerliche Anfang ist gleichgültig. Dieß Vorhandenseyn, Manifestiren von einem Inhalt ist das einfache Princip des philosophischen Erkennens selbst: daß unser Bewußtseyn unmittelbar von Gott wisse, daß das Wissen vom Seyn Gottes dem Menschen schlechthin gewiß sey.

Diesen Satz verwirft nicht nur die Philosophie nicht, sondern er macht eine Grundbestimmung in ihr selbst aus. Auf diese Weise ist es überhaupt als ein Gewinn, eine Art von Glück anzusehen, daß Grundprincipien der Philosophie selbst in der allgemeinen Vorstellung sind, und zu allgemeinen Vorurtheilen geworden sind, so, daß das philosophische Princip um so leichter die Zustimmung der allgemeinen Bildung erwarten kann.

Aber das Princip des unmittelbaren Wissens bleibt nicht bei dieser einfachen Bestimmtheit, diesem unbefangnen Inhalte stehen, spricht sich nicht bloß affirmativ aus, sondern tritt polemisch gegen das Erkennen auf, und ist insbesondre gegen das Erkennen und Begreifen Gottes gerichtet: es soll nicht nur so geglaubt und unmittelbar gewußt werden, es wird nicht nur behauptet, daß mit dem Selbstbewußtseyn das Bewußtseyn Gottes verknüpft sey, sondern daß das Verhältniß zu Gott nur ein unmittelbares ist. Die Unmittelbarkeit des Zusammenhangs wird ausschließend gegen die andere Bestimmung der Vermittelung genommen.

Näher soll die Unmittelbarkeit dieses Wissens zunächst dabei stehen bleiben, daß man wisse, daß Gott ist, nicht was er ist;

der Inhalt, die Erfüllung in der Vorstellung von Gott ist negirt. Erkennen nennen wir dieß, daß von einem Gegenstande nicht nur gewußt wird, daß er ist, sondern auch, was er ist, und daß, was er ist, nicht nur überhaupt so gewußt wird, daß man eine gewisse Kenntniß, Gewißheit hat, was er ist; sondern das Wissen von seinen Bestimmungen, seinem Inhalt, daß dieß Wissen ein erfülltes, bewährtes ist, worin die Nothwendigkeit des Zusammenhangs dieser Bestimmungen gewußt wird.

Von Gott wird behauptet, er könne nicht erkannt werden, sondern es werde nur gewußt, daß er ist, wir finden dieß in unserm Bewußtseyn. Indem wir diese polemische Richtung zunächst auf die Seite setzen, und genauer betrachten, was in der Behauptung des unmittelbaren Wissens liegt, so ist es eine Selbstbeschränkung, die dem Anfange nach auch von der Philosophie zugestanden, dann aber auch durch sie aufgelößt und in ihrer Einseitigkeit und Unwahrheit aufgezeigt wird.

Die andere Seite ist, daß das Bewußtseyn sich auf diesen Inhalt bezieht, so, daß das Bewußtseyn und dieser Inhalt, Gott unzertrennlich sind. Diese Beziehung überhaupt, Wissen von Gott, und diese Untrennbarkeit des Bewußtseyns von diesem Inhalt ist das, was wir Religion überhaupt nennen. Es liegt aber auch darin, daß wir bei der Betrachtung der Religion als solcher stehen bleiben sollen, näher bei der Betrachtung der Beziehung auf Gott, und es soll nicht fortgegangen werden zum Erkennen Gottes, nicht zum göttlichen Inhalt, wie dieser in ihm selbst wesentlich wäre.

In diesem Sinne wird weiter gesagt: wir können nur unsere Beziehung zu Gott wissen, nicht, was Gott selbst ist; unsere Beziehung zu Gott falle in das, was Religion überhaupt heißt. Damit geschieht es, daß wir heutiges Tages nur von Religion sprechen hören, nicht Untersuchungen finden, was die Natur Gottes, Gott in ihm selbst sey, wie die Natur Gottes bestimmt wer-

den müsse. Gott als solcher wird nicht selbst zum Gegenstand gemacht, das Wissen breitet sich nicht innerhalb dieses Gegenstandes aus; Gott ist nicht vor uns als Gegenstand der Erkenntniß, sondern nur unsere Beziehung auf Gott, die Religion als solche.

Der Ausführungen über die Natur Gottes sind immer weniger geworden: es heißt da nur, der Mensch solle Religion haben. Religion haben ist: diese Beziehung zum Staat, menschlicher Thätigkeit, zum Leben. Von Religion als solcher, nicht von Gott, wenigstens nicht so sehr von Gott, ist die Rede. Nehmen wir aber heraus, was im Satze des unmittelbaren Wissens liegt, was unmittelbar damit gesagt ist, so ist eben Gott ausgesprochen in Beziehung auf das Bewußtseyn, so daß diese Beziehung ein Untrennbares sey, oder daß wir Beides betrachten müssen.

Wir können allerdings unterscheiden, und dieß ist ein wesentlicher Unterschied in der ganzen Religionslehre: einer Seits subjectives Bewußtseyn und anderer Seits Gott als Gegenstand. Zugleich wird gesagt, es sey eine wesentliche Beziehung zwischen Beiden, und diese unzertrennliche Beziehung der Religion sey es, worauf es ankomme, nicht auf das, was man von Gott meine, sich einfallen lasse.

Heben wir das heraus, was diese Behauptung enthält, so ist es selbst philosophische Idee. Dem philosophischen Begriff nach ist Gott Geist, konkret, und wenn wir näher fragen, was Geist ist, so ist der Grundbegriff vom Geiste der, dessen Entwicklung die ganze Religionslehre ist.

Sehen wir vorläufig nach, was Geist ist, so ist er dieß: sich zu manifestiren, für den Geist zu seyn. Der Geist ist für den Geist, und zwar nicht nur auf äußerliche, zufällige Weise, sondern er ist nur insofern Geist, als er für den Geist ist; dieß macht den Begriff des Geistes selbst aus. Der Geist Gottes ist

in seiner Gemeinde, um es mehr theologisch auszudrücken, Gott ist Geist wesentlich, insofern er in seiner Gemeinde ist.

Es kann somit die Betrachtung nicht einseitig seyn bloß Betrachtung des Subjekts nach seiner Endlichkeit, nach seinem zufälligen Leben, sondern insofern es den unendlichen, absoluten Gegenstand zum Inhalt hat.

Wird das Subjekt für sich betrachtet, so wird es im endlichen Wissen, im Wissen von Endlichem betrachtet. Eben so wird auch behauptet, man solle Gott andrer Seits nicht für sich selbst betrachten, man wisse von Gott nur in Beziehung auf das Bewußtseyn. Diese Einheit und Unzertrenntheit setzt selbst voraus und enthält das, was in der Identität ausgesprochen ist, es ist eben darin diese gefürchtete Identität enthalten.

Das, was gesagt worden, sind die Hauptbestimmungen, die wir als unmittelbare Zeitvorstellungen, Zeitüberzeugungen ansehen können, die sich ausdrücklich auf Religion, Wissen von Gott beziehen. Wir stehen in der Einleitung. An jene Voraussetzungen läßt sich daher allein anknüpfen, was Elemente, Grundbegriffe der Religionsphilosophie sind.

Durch diese Uebereinstimmung in Ansehung der Elemente, die bemerklich gemacht worden, ist auch äußerlich in Rücksicht auf unsere Abhandlung zunächst gewonnen, nicht nöthig zu haben, uns gegen diese Ansichten, die vermeintlich der Philosophie entgegen stehen, polemisch den Weg zu unserer Wissenschaft zu bahnen. Diese Behauptungen setzen sich selbst dem philosophischen Erkennen entgegen: die Bewußtlosigkeit, was der Philosophie entgegen gesetzt ist, geht ins Grenzenlose.

Gerade Behauptungen, die sich dafür ansehen, das Gegentheil zu sagen, die Philosophie zu bestreiten und ihr am schärfsten entgegen gesetzt zu seyn meinen, wenn man ihren Inhalt ansieht, die Bestimmtheit, die sie ausdrücken, so zeigen sie in ihnen selbst Uebereinstimmung mit dem, was sie bekämpfen. Das Resultat des Studiums der Philosophie hingegen ist, daß diese

Scheidewände, die absolut trennen sollen, durchsichtig werden, daß man, wenn man auf den Grund sieht, absolute Uebereinstimmung findet, wo man meint, es sey der größeste Gegensatz.

Man muß nur wissen, was hier die wesentliche Gedankenbestimmung ist. Der Glaube ist auch ein Wissen, aber ein unmittelbares. So reducirt sich der Gegensatz auf die abstrakten Bestimmungen von Unmittelbarkeit und Vermittelung, wobei wir nur auf die Logik zu verweisen haben, wo diese Gedankenbestimmungen nach ihrer Wahrheit betrachtet werden.

Wenn ich für nöthig erachtet habe, die Religionsphilosophie zum Inhalt einer besondern Betrachtung zu machen, so muß ich bemerken, daß die Theologia naturalis ein Gegenstand der Wolfischen Philosophie war, welche die Natur Gottes zum Inhalt der Philosophie machte. Diese Betrachtung beschränkt sich jedoch auf die damalige Weise der Verstandes-Metaphysik und ist mehr anzusehen als Wissenschaft des Verstandes, als des vernünftigen Denkens. Hiervon abgesehen, so scheint diese vormalige Wissenschaft deshalb keinen andern Zweck als die unsrige zu haben. Sie hat sich Theologie genannt, ihr Inhalt und Gegenstand ist Gott als solcher gewesen, bei uns ist das nicht, sondern hier ist der Inhalt die Religion. Weil jene Wissenschaft eine Verstandeswissenschaft war, so hat sich ihr Begriff von Gott auf das irre Resultat eines Verstandeswesens beschränkt. So wird er nicht als Geist gefaßt, geschieht dieß, so schließt dieser Begriff die subjektive Seite in sich, die in der Bestimmung der Religion zu diesem Inhalte hinzukommt.

Weiter ist bei dem Verhältniß beider Wissenschaften überhaupt zu bemerken, daß unsere Religions-Wissenschaft nicht von der Philosophie unterschieden ist. Die Philosophie hat Gott zum Gegenstande und eigentlich zum einzigen Gegenstande. Philosophie ist keine Weltweisheit, wie man sie genannt hat, im Gegensatz zum Glauben. Sie ist keine Weisheit der Welt, sondern eine Erkenntniß des Nichtweltlichen, keine Erkenntniß der äußer-

lichen Masse, des empirischen Daseyns und Lebens, sondern sie ist Erkenntniß dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt, und diese Natur muß sich manifestiren und entwickeln.

Insofern ist also auch hier derselbe Gegenstand im Allgemeinen, den wir in der Philosophie überhaupt haben, aber es ist auch ein Unterschied vorhanden.

In der Philosophie wird das Höchste das Absolute genannt, die Idee; es ist überflüssig, hier weiter zurückzugehen; dieß Höchste wird in der Wolfischen Philosophie sogar ens, Ding, genannt, und es kündigt sich sogleich als eine solche Abstraktion an, welche unserer Vorstellung von Gott nicht entspricht. Das Absolute in der neueren Philosophie ist nicht so voller Abstraktion, aber dieß Absolute, die Idee ist darum noch nicht gleichbedeutend mit dem, was wir Gott nennen. Die Verschiedenheit selbst bemerklich zu machen, müssen wir zunächst betrachten, was Bedeuten selbst bedeutet. Wenn wir fragen, was bedeutet dieß oder jenes, so wird nach zweierlei gefragt, und zwar nach dem Entgegengesetzten. Erstlich nennen wir das was wir meinen, den Sinn, den Zweck, allgemeinen Gedanken jenes Ausdrucks, Kunstwerks rc.; nach dem Innern fragen wir, dieß ist es, was wir zur Vorstellung bringen wollen, es ist der Gedanke. Wenn wir so fragen, was ist Gott, was bedeutet der Ausdruck Gott, so wollen wir den Gedanken, der soll uns angegeben werden, die Vorstellung haben wir wohl. Sonach hat es die Bedeutung, daß der Begriff angegeben werden soll und so ist der Begriff die Bedeutung; es ist das Absolute, die im Gedanken gefaßte Natur Gottes, das logische Wissen desselben, was wir haben wollen. Dieß ist die eine Bedeutung der Bedeutung und insofern ist das, was wir das Absolute nennen, gleichbedeutend mit dem Ausdruck Gott.

Aber wir fragen noch in einem zweiten Sinne, der das Entgegengesetzte verlangt. Wenn wir von reinen Gedankenbe-

stimmungen anfangen, und nicht von der Vorstellung, so kann es seyn, daß der Geist sich darin nicht befriedigt findet, nicht darin zu Hause ist, und fragt, was diese reine Gedankenbestimmung zu bedeuten habe. So findet sich z. B. die Bestimmung von Einheit des Subjektiven und Objektiven, von Einheit des Realen und Ideellen, man kann jedes für sich verstehen, wissen was Einheit, Objektives, Subjektives rc. ist, und doch kann man sehr wohl sagen, man verstehe diese Bestimmung nicht. Wenn wir in einem solchen Fall fragen, so ist Bedeutung das Entgegengesetzte von vorher. Nämlich hier wird eine Vorstellung der Gedankenbestimmung gefordert, ein Beispiel des Inhalts, der vorher nur im Gedanken gegeben wurde. Wenn wir einen Gedankeninhalt schwer finden, so ist das Schwere darin, daß wir keine Vorstellung davon haben; durch das Beispiel wird es uns deutlich, der Geist ist sich so erst gegenwärtig in diesem Inhalte. Wenn wir von der Vorstellung Gottes anfangen und nach der Bedeutung fragen, so ist dieserseits die Idee verlangt, dieß im Begriff gefaßte Leben, und der Begriff ist so gemeinsam mit der logischen Idee; aber Gott ist dieß, nicht nur an sich zu seyn, er ist eben so wesentlich für sich, der absolute Geist, der nicht nur das im Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern auch das erscheinende, sich Gegenständlichkeit gebende.

So in der Religionsphilosophie die Idee Gottes betrachtend, haben wir zugleich auch die Weise seiner Vorstellung vor uns, er stellt sich nur sich selbst vor. Dieß ist die Seite des Daseyns des Absoluten. In der Religionsphilosophie haben wir so das Absolute zum Gegenstand, aber nicht bloß in der Form des Gedankens, sondern auch in der Form seiner Manifestation. Die allgemeine Idee ist also zu fassen in ihrer schlechthin konkreten Bedeutung, worin die Bestimmung liegt, zu erscheinen, sich zu offenbaren. Diese Seite des Daseyns ist je-

doch selbst wieder (da wir in der Philosophie sind) im Gedanken zu fassen.

Die Philosophie also ist erstlich die logische Idee, Idee wie sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind, ferner zeigt sie das Absolute in seiner Thätigkeit, in seinen Hervorbringungen, und dieß ist der Weg des Absoluten für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht bloß das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultats wird im Resultate selbst aufgehoben.

Die Natur, der endliche Geist, der Wille sind Verleiblichungen der Idee, bestimmte Gestaltungen, besondere Weisen der Erscheinung der Idee, Gestaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst, um als absoluter Geist zu seyn.

In der Religionsphilosophie betrachten wir die an sich seyende, logische Idee nicht bloß, wie sie als Idee des reinen Gedankens bestimmt ist, auch nicht in den endlichen Bestimmungen, sondern wie sie erscheint, sich manifestirt, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist; der Geist, der nicht erscheint, ist nicht; er reflektirt sich auch selbst in sich. Dieß ist die Stellung der Religionsphilosophie zu den anderen Theilen der Philosophie. Gott ist das Resultat der anderen Theile, hier ist dieß Ende zum Anfang gemacht, zu unserem besonderen Gegenstand, als schlechthin konkrete Idee mit ihrer unendlichen Erscheinung.

Dieß ist abstrakt ausgesprochen der Inhalt der Religionsphilosophie, diesen Inhalt betrachten wir mit denkender Vernunft, und es ist nun auch zu sehen, wie dieser wissenschaftliche Inhalt in der Theologie unserer Zeit erscheint.

1. Wenn wir die Erkenntniß, das Wissen Gottes Theologie überhaupt nennen, sey es auf der Seite der Philosophie stehend oder im näheren Sinne als Theologie sich gebend, so scheinen wir uns auf gleichem Wege mit der Vernunft-Theologie zu be-

finden, sie ist die allgemeine Weise, wie von Gott gesprochen und gewußt wird. Wir wissen, daß in der christlichen Kirche, und näher in der protestantischen, ein Lehrbegriff festgestellt war, ein Inhalt, der allgemein gegolten hat als Wahrheit, so hat alles das, was die Natur Gottes sey, das Credo überhaupt geheißen, im subjektiven Sinn, das was geglaubt ist, und objektiv, das was als Inhalt in der christlichen Religion zu wissen sey, als welches sich Gott offenbart hat. Zu diesem alten Symbolum sind neue Bestimmungen hinzugekommen, dieß geht uns jedoch nichts an. Es ist ein Lehrbegriff von der Natur Gottes; in unserer protestantischen Religion ist er besonders wesentlich auf die Bibel begründet, so daß er nicht bloß im Geist der Kirche ist, sondern auch einen äußeren Halt hat, an der Bibel. Gegen diesen Inhalt hat sich später das sogenannte Denken, unter dem Namen der Aufklärung gekehrt, sie hat den Lehrbegriff bestehen lassen, hat ihm auch die Bibel als Grundlage gelassen, hat aber ihre abweichenden Ansichten gewonnen und gesucht, das Wort Gottes auf andere Weise zu interpretiren. Dieß ist in Gestalt der Exegese geschehen. In der That hat der Verstand für sich seine Ansichten vorher festgesetzt und dann ist nachgesehen worden, wie sich die Worte der Schrift dadurch erklären lassen. Die Worte der Bibel sind ein Vortrag, der nicht systematisch ist, sind das Christenthum, wie es im Anfang erschienen ist; der Geist ist es, der den Inhalt auffasset, explicirt. Dadurch, daß diese Exegese die Vernunft zu Rathe zieht, ist es geschehen, daß eine sogenannte Vernunft-Theologie zu Stande gekommen ist, die entgegengestellt wird jenem Lehrbegriff der Kirche, theils von ihr selber, theils von dem, dem sie sich entgegenstellt. Hierbei übernimmt die Exegese das geschriebene Wort, interpretirt es und giebt vor, nur den Verstand des Wortes geltend zu machen, ihm getreu bleiben zu wollen.

Es sey aber, daß die Bibel mehr nur Ehren halber oder in der That mit völligem Ernst zu Grunde gelegt worden, so

bringt es die Natur des interpretirenden Erklärens mit sich, daß der Gedanke dabei mitspricht; der Gedanke enthält für sich Bestimmungen, Grundsätze, Voraussetzungen, die sich dann in dem Geschäft des Interpretirens geltend machen. Wenn Interpretation nicht bloß Worterklärung ist, sondern Erklärung des Sinnes, so muß sie eigene Gedanken in das zum Grunde liegende Wort bringen. Bloße Wort-Interpretation kann nur so seyn, daß für ein Wort ein anderes von gleichem Umfange gesetzt wird, aber erklärend werden weitere Gedankenbestimmungen damit verbunden, eine Entwickelung ist Fortgang zu weiteren Gedanken, scheinbar bleibt man bei dem Sinn, entwickelt in der That aber weitere Gedanken. Die Kommentare über die Bibel machen uns nicht sowohl mit dem Inhalt der Schrift bekannt, sondern enthalten vielmehr die Vorstellungsweise ihrer Zeit.

Es soll angegeben werden, was für einen Sinn das Wort enthält, das Angeben des Sinnes heißt aber den Sinn herausziehen ins Bewußtseyn, in die Vorstellung, diese andere Vorstellung macht sich in der Darstellung dessen, was der Sinn seyn soll, geltend. Aus der Schrift sind daher die entgegengesetztesten Meinungen exegetisch durch die Theologie bewiesen und so diese sogenannte heilige Schrift zu einer wächsernen Nase gemacht worden. Alle Ketzereien haben sich gemeinsam mit der Kirche auf die Schrift berufen.

Indem so Vernunft-Theologie entstanden ist, so können wir sagen, daß wir uns auf gemeinsamen Boden befinden und wenn die Interpretation der Vernunft gemäß seyn soll, so können wir das Recht ansprechen, hier die Religion treu und offen aus der Vernunft zu entwickeln, ohne den Ausgangspunkt vom bestimmten Wort zu nehmen und so die Natur Gottes und der Religion zu betrachten.

Diese Vernunft-Theologie hat man im Ganzen Theologie der Aufklärung genannt. Hierher gehört aber nicht bloß dieß, sondern auch jene Theologie, die die Vernunft auf der Seite liegen

läßt und Philosophie verwirft, und aus eigener Machtvollkommenheit ihre Raisonnements einer christlichen Lehre zum Grunde legt, und obgleich denen zwar biblische Worte zum Grunde liegen, so bleibt doch partikulare Meinung, Gefühl, die Hauptbestimmung. Die Philosophie wird dabei aus dem Grunde beseitigt, daß sie als ein gleichsam Gespensterartiges vorgestellt wird, welches man ignoriren könne, da es nicht geheuer sey. Philosophie ist aber gerade Erkenntniß des Allgemeinen, die Vernunft aller Menschen, welche auf Gemeinsamkeit dringt, und wenn man insofern die Philosophie verwirft, so verwirft man das Princip der Gemeinschaft der Vernunft und des Geistes, um dem partikularen Raisonnement das Feld frei zu machen.

Bei der Vernunft-Theologie neuerer Zeit spielt diese Ansicht die Hauptrolle, welche aus der Vernunft gegen die Vernunft zu Felde zieht, indem man behauptet, daß die Philosophie nichts von Gott erkennen könne, so daß denn der Theologie, wie der Philosophie, von Gott nichts übrig bleibt als ein Abstraktum, das höchste Wesen, ein Vacuum der Abstraktion, des Jenseits. Das Resultat der Vernunft-Theologie ist im Allgemeinen diese negative Richtung gegen irgend einen Inhalt in Ansehung der Natur Gottes. Jene Vernunft ist nichts gewesen als der abstrakte Verstand, der sich den Namen Vernunft angemaßt und dieser ist hier so weit gekommen als jene Vernunft, die sich die Möglichkeit des Erkennens genommen hat.

Das Resultat ist, daß man nur im Allgemeinen weiß, daß Gott sey und sein höchstes Wesen als leer und todt in sich, nicht faßbar, nicht als konkreter Inhalt in sich, als Geist. Gott ist aber nur als Geist zu fassen und dieß ist kein leeres Wort, keine oberflächliche Bestimmung, und so ist er denn nur als dreieiniger Gott zu fassen, dieß ist dasjenige, wodurch die Natur des Geistes explicirt ist. So wird Gott gefaßt, indem er sich zum Gegenstand seiner selbst macht, und daß dann der Gegenstand in dieser Unterscheidung seiner mit Gott identisch bleibt, Gott

sich darin selbst liebt; so ist Gott als Geist. In der Kirche ist diese Bestimmung in dieser kindlichen Weise vorhanden, daß Gott als Vater und Sohn gefaßt ist. Dieß ist aber zunächst Weise der Vorstellung, nicht des Begriffs. Nur die Dreieinigkeit ist also die Bestimmung Gottes als Geist, Geist ist ohne diese Bestimmung ein leeres Wort.

Wenn aber die moderne Kirche sagt, wir können Gott nicht erkennen, so weiß sie nur, daß er ist, als Abstraktum, ohne Inhalt, und so wird Gott zu einer hohlen Abstraktion heruntergesetzt. Es ist eins, ob wir sagen, wir können Gott nicht erkennen, oder er ist nur ein höchstes Wesen. Wäre eine solche Vorstellung, daß Gott nicht zu erkennen sey, durch die Exegese begründet, so müßten wir uns schon deshalb an eine andere Quelle wenden, um ihn zu erkennen. Ob dieß durch die Bibel begründet ist, muß den Theologen überlassen bleiben. Wenn wir uns nun diesem nach und besonders der Vernunft nach auf gleichem Boden mit der Vernunft=Theologie zu befinden scheinen, so hat sich doch im weiteren Verfolge gezeigt, daß gerade sie die stärkste Gegnerin der Philosophie ist. In dieser Rücksicht ist es nun Bedürfniß der Zeit, durch denkende Vernunft Gott zu erkennen. Gott ist die Wahrheit. Insofern der Mensch aber noch den Glauben an die Würde seines Geistes, den Muth der Wahrheit hat, ist er getrieben, die Wahrheit zu suchen, sie ist kein Leeres, sie ist ein Konkretes, eine Fülle von Inhalt, diese Fülle tilgt die moderne Theologie aus, unsere Absicht aber ist es, durch den Begriff sie wieder zu gewinnen.

Das Interesse der denkenden Vernunft ist dann auch, sich auszubilden zu einem allbefassenden, intellecktuellen Reiche, dieß haben wir in der Abhandlung der Religions=Wissenschaft selbst zu sehen. Die Hauptsache ist bei dieser Ausbreitung, daß sie vernünftig geschieht, nach der Nothwendigkeit der Sache, des Inhalts selbst, nicht nach Willkür, Zufall.

Wie sehr die Theologie ihr wirkliches Wissen von Gott auf

ein Minimum reducirt hat, so hat sie doch noch das Bedürfniß, von Mancherlei, Vielem zu wissen, vom Sittlichen, vom Verhältniß des Menschen; sie hat auch Ausbreitung des Stoffs, der Materie: aber weil dieses mit dem sich mannigfach machenden Inhalt nicht nach dem Begriff, dem Erkennen geschieht und geschehen soll, so geschieht es nach Willkür, Raisonnement, das entgegengesetzt ist dem vernünftigen Erkennen.

Das Raisonnement macht irgend eine Voraussetzung und geht fort nach den Verstandesverhältnissen der Reflexion, die wir durch unsere Bildung in uns entwickelt haben, ohne Kritik auf diese Verhältnisse. Die Entwickelung durch den Begriff läßt keine Zufälligkeit zu; eben deswegen eifert man so dagegen, weil es diese Fesseln anlegt, nach der Nothwendigkeit der Sache fortzugehen, nicht nach Einfällen und Meinungen. Jenes Raisonniren hat Voraussetzungen, die selbst wieder angefochten werden können.

2. Es ist schon oben, da zu zeigen war, wie durch die auflösende Theologie der Philosophie Bahn gemacht sey, beiläufig bemerkt worden, daß es auch eine Theologie giebt, die sich nur historisch beim Erkennen Gottes verhalten will, die eine Fülle von Erkenntniß, aber nur historischer Art ist. Diese Weise, Gott zu erkennen, geht uns nichts an. Wäre das Erkennen der Religion nur historisch, so müßten wir solche Theologen wie Comtoir-Bedienten eines Handelshauses ansehen, die nur über fremden Reichthum Buch und Rechnung führen, die nur für andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen; sie erhalten zwar Salair; ihr Verdienst ist aber nur zu dienen und zu registriren, was das Vermögen anderer ist. Solche Theologie befindet sich gar nicht mehr auf dem Felde des Gedankens, hat es nicht mehr mit dem unendlichen Gedanken an und für sich, sondern mit ihm nur als einer endlichen Thatsache, Meinung, Vorstellung u. s. f. zu thun. Die Geschichte beschäftiget sich mit Wahrheiten, die Wahrheiten *waren*, nämlich für *Andere*, nicht mit solchen,

welche Eigenthum wären derer, die sich damit beschäftigen. In der Philosophie und Religion ist es aber wesentlich darum zu thun, daß der eigene Geist Inhalt, Gehalt bekommt, sich der Erkenntniß für würdig hält. Dergleichen Ansichten sind nun zu einer Art Seuche geworden und hiergegen kämpft die Philosophie.

3. Endlich ist jedoch die Theologie nicht bloß Vernunft-Theologie, die es nur bis zu einem leeren Abstraktum bringt, oder historische, die nur fremde Gedanken über Gott hat, sondern es giebt auch noch eine Theologie mit einem Inhalt an der Lehre der Kirche, einen Inhalt, den wir überhaupt den einer positiven Religion nennen. Wenn die Religionsphilosophie auf gleichem Princip mit der Vernunft-Religion zu stehen scheint, in der That aber ihr entgegengesetzt ist, so scheint sie der positiven Religion entgegen zu stehen; wie es aber in Ansehung des ersten Verhältnisses der umgekehrte Fall ist, so wird sich auch hier zeigen, daß die Religionsphilosophie der positiven Lehre unendlich näher steht.

Der Gegensatz von Vernunft und Glauben, wie er vormals genannt wurde, ist ein alter Gegensatz und die Kirche fürchtete oft von der Philosophie die Zerstörung ihrer Lehre und feindete sie an. Jene Vernunft-Theologie aber feindet die Philosophie an, weil durch sie ein Inhalt hervorkommen könnte, und erklärt deshalb jede Aufzeigung des Inhalts für Verdüsterung.

Was das Verhältniß der Religionsphilosophie zur Lehre der Kirche anbetrifft, insofern sie nicht leer ist, so ist genug, hier zu bemerken, daß es nicht zweierlei Vernunft und nicht zweierlei Geist geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären. Die menschliche Vernunft, das Bewußtseyn seines Wesens ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern. Gott ist ein lebendiger Gott, der wirksam ist und thätig. Die

Religion ist ein Erzeugniß des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern des göttlichen Wirkens, Hervorbringens in ihm. Das, was als Religion hervorgekommen ist, und welches ein Produkt des göttlichen Geistes ist, zeigt sich zunächst als Glauben. Der Ausdruck, daß Gott die Welt als Vernunft regiert, wäre vernunftlos, wenn wir nicht annehmen, daß er sich auch auf die Religion beziehe, und der göttliche Geist sie in den Völkern hervorgebracht habe. Die verschiedenen Religionen sind nur die verschiedenen Ansichten einer und derselben Sache.

B. Wir könnten nun zur Abhandlung des Gegenstandes, der Sache selbst übergehen; es erscheint jedoch äußerlich nothwendig, zuvor noch einige Vorfragen zu machen, die auch, wie es scheint, vorher erledigt werden müssen, ehe wir an die Wissenschaft selbst gehen können. Sie müssen uns einfallen, wenn wir mit der philosophischen Bildung, mit dem Interesse der Philosophie bekannt sind. Es giebt Vorstellungsweisen, die nöthig zu machen scheinen, daß, ehe wir an die Religionsphilosophie gehen, erwiesen werden müsse, daß eine solche Wissenschaft vorhanden ist, es giebt Ansichten, die sie verwerfen, für unmöglich halten. Von solchen Vorstellungen ist daher zu sprechen, aber nicht, um sie aufzulösen, sondern um zu zeigen, daß wir sie zur Seite liegen zu lassen haben und daß das Wesentliche in ihnen, in unsere Wissenschaft selbst fällt und darin erledigt wird.

1. Zunächst haben wir nicht Religion überhaupt, sondern positive Religion, von der anerkannt ist, daß sie von Gott gegeben, die auf höherer, als menschlicher Autorität beruht und die deshalb erhaben, außer dem Bereich menschlicher Vernunft erscheint. Das erste Hinderniß in dieser Form ist dieß, daß wir nämlich zuvor die Befugniß, das Vermögen der Vernunft zu erhärten hätten, sich mit solcher Wahrheit, solcher Lehre einer Religion zu beschäftigen, welche entzogen seyn soll dem Bereich menschlicher Vernunft. Begreifendes Erkennen kommt zwar und

muß kommen in Beziehung mit positiver Religion. Man hat gesagt und sagt noch, positive Religion ist für sich, ihre Lehren lassen wir dahin gestellt seyn, respektiren und achten sie, auf der andern Seite stehen die Vernunft und begreifendes Denken und beide sollen nicht in Berührung kommen, die Vernunft sich nicht auf jene Lehren beziehen. Vormals hat man sich so die Freiheit der philosophischen Untersuchung vorbehalten wollen. Man hat gesagt, es sey eine Sache für sich, welche der positiven Religion keinen Eintrag thun sollte, ihr Resultat aber hat man der Lehre der positiven Religion unterworfen. Diese Stellung wollen wir unserer Untersuchung nicht geben. Es ist etwas falsches, daß Beides, der Glaube und die freie philosophische Untersuchung, ruhig neben einander bestehen kann. Es ist ungegründet, daß der Glaube an den Inhalt der positiven Religion bestehen kann, wenn die Vernunft sich von dem Gegentheil überzeugt hat, konsequent und richtig hat die Kirche dieß nicht aufkommen lassen, daß die Vernunft dem Glauben entgegengesetzt seyn, und sich ihm doch unterwerfen könne. Der menschliche Geist ist im Innersten nicht ein so Getheiltes, in dem zweierlei bestehen könnte, was sich widerspricht. Dieß ist also die erste Vorfrage, wonach das Recht der Vernunft zu erweisen ist, solche Lehre der Religion zu ihrer Beschäftigung zu machen.

2. In der vorigen Sphäre wird nur behauptet, daß die Vernunft nicht die Wahrheit der Natur Gottes erkennen könne, die Möglichkeit, andere Wahrheiten zu erkennen, wird ihr nicht abgesprochen, nur die höchste Wahrheit ist für sie unerkennbar. Nach einer andern Behauptung wird es der Vernunft aber ganz abgesprochen, Wahrheit überhaupt zu erkennen. Es wird behauptet, daß die Erkenntniß, wenn sie sich auf den Geist an und für sich, auf das Leben, auf das Unendliche beziehe, nur Irrthümer hervorbringt, und sich die Vernunft jeden Anspruchs begeben müsse, auf affirmative Weise etwas vom Unendlichen zu fassen; die Unendlichkeit werde durchs Denken aufgehoben, herab-

gesetzt zu Endlichem. Dieß Resultat in Ansehung der Vernunft, diese Verneinung der Vernunft soll ein Resultat der vernünftigen Erkenntniß selbst seyn. Hiernach müßte man die Vernunft selbst erst untersuchen, um die Fähigkeit darin zu erkennen, Gott zu erkennen und mithin die Möglichkeit einer Philosophie der Religion.

3. Hiermit hängt zusammen, daß man das Wissen von Gott nicht in die begreifende Vernunft stellen soll, sondern daß das Bewußtseyn Gottes nur aus dem Gefühl quillt und das Verhältniß des Menschen zu Gott nur in der Sphäre des Gefühls liegt, nicht herüber zu ziehen ist ins Denken. Wenn das Wissen Gottes aus dem Gebiet der nothwendigen, substantiellen Subjektivität ausgeschlossen ist, so bleibt nichts übrig, als das Gebiet der zufälligen Subjektivität, das des Gefühls. Wenn wir in Rücksicht Gottes nur an das Gefühl appelliren könnten, so müßten wir uns wundern, daß Gott überhaupt noch Objektivität zugeschrieben wird. Darin sind die materialistischen Ansichten, oder wie sie sonst bezeichnet werden mögen, die empirischen, historischen, wenigstens konsequenter gewesen, daß, indem sie den Geist und das Denken für etwas Materielles genommen und auf Sensationen zurückgeführt zu haben meinen, sie auch Gott für ein Produkt des Gefühls genommen und ihm die Objektivität abgesprochen haben; das Resultat ist dann der Atheismus gewesen. Gott ist so ein Produkt der Schwäche, der Hoffnung, der Furcht, der Freude rc. Was nur in meinem Gefühl wurzelt, ist nur für mich, das Meinige aber nicht das Seinige, nicht selbstständig an und für sich. Hiernach scheint es nothwendig, zuvor zu zeigen, daß Gott nicht bloß das Gefühl zur Wurzel hat, nicht bloß *mein* Gott ist. Die frühere Metaphysik hat daher immer zuerst bewiesen, daß ein Gott ist und nicht bloß ein Gefühl von Gott. Es findet sich so auch die Aufforderung für die Religionsphilosophie, Gott zu beweisen.

4. Es kann scheinen, als hätten gegen die Philosophie die

anderen Wissenschaften den Vortheil, daß ihr Inhalt schon vorher anerkannt ist. Bei der Arithmetik werden Zahlen, bei der Geometrie Raum, in der Medicin menschliche Körper, Krankheiten von vorn herein zugestanden. Die Philosophie überhaupt hat dagegen scheinbar den Nachtheil, nicht vorher, ehe sie beginnt, ihren Gegenständen ein Seyn zu sichern; wenn man es ihr allenfalls passiren läßt, daß es eine Welt giebt, so wird sie dagegen gleich in Anspruch genommen, wenn sie ebenso die Wirklichkeit des Unkörperlichen überhaupt, eines von der Materie freien Denkens und Geistes, noch mehr Gottes voraussetzen wollte. Der Gegenstand der Philosophie ist nicht von jener Art und soll es nicht seyn. Die Philosophie und näher die Religionsphilosophie hätte sich also erst ihren Gegenstand zu beweisen und darauf hin zu arbeiten, daß ehe sie existire, sie beweise, daß sie ist, sie müßte vor ihrer Existenz ihre Existenz beweisen.

Dieß wären nun die Vorfragen, die, wie es scheint, vorher erledigt werden müßten und in deren Erledigung dann erst die Möglichkeit einer Religionsphilosophie läge. Gelten aber solche Gesichtspunkte, so ist Religionsphilosophie unmittelbar unmöglich, da, um ihre Möglichkeit zu zeigen, erst jene Hindernisse beseitigt werden müßten. So scheint es beim ersten Anblicke. Wir lassen sie jedoch zur Seite liegen, warum wir dieß thun, ist kürzlich in seinen Hauptmomenten, um diese Schwierigkeit zu heben, zu erwähnen.

Die erste Forderung ist, daß man die Vernunft, das Erkenntnißvermögen vorher untersuche, ehe man an das Erkennen geht, diese bezieht sich auf alle diese Ansichten. Man will erkennen, dieß stellt man sich so vor, als ob dieß mittelst eines Instrumentes geschehe, mit dem man die Wahrheit anfassen will. Näher betrachtet ist die Forderung, dieß Instrument erst zu erkennen, ungeschickt. Die Kritik des Erkenntnißvermögens ist eine Stellung der Kantischen Philosophie und eine Stellung der Zeit und ihrer Theologie. Man hat geglaubt, hierbei einen großen

Fund gemacht zu haben, aber man hat sich getäuscht, wie dieß so oft in der Welt geschieht.

Die Vernunft soll untersucht werden, wie? Sie soll vernünftig untersucht werden, soll erkannt werden, dieß ist nur durch vernünftiges Denken möglich, auf jedem andern Wege unmöglich. Es liegt hierin sogleich eine Forderung, die sich selbst aufhebt. Wenn wir nicht ans Philosophiren gehen sollten, ohne die Vernunft vernünftig erkannt zu haben, so ist gar nicht anzufangen, denn indem wir erkennen, begreifen wir vernünftig, dieß sollen wir aber lassen, da wir eben die Vernunft erkennen sollen. Es ist dieselbe Forderung, die jener Gascogner macht, der nicht eher ins Wasser gehen will, als bis er schwimmen könne. Man kann nicht vernünftige Thätigkeit vorher untersuchen, ohne vernünftig zu seyn.

Hier in der Religionsphilosophie ist näher Gott, Vernunft überhaupt der Gegenstand, Gott ist wesentlich vernünftig, Vernünftigkeit, die als Geist an und für sich ist. Indem wir über die Vernunft philosophiren, so untersuchen wir das Erkennen, nur thun wir es so, daß wir nicht meinen, wir wollten dieß vorher abmachen, außerhalb des Gegenstandes, sondern das Erkennen der Vernunft ist gerade der Gegenstand, auf den es ankommt. Der Geist ist nur dieß, für den Geist zu seyn; dieß ist denn der endliche Geist und das Verhältniß des endlichen Geistes, der endlichen Vernunft zur göttlichen erzeugt sich innerhalb der Religionsphilosophie selbst und muß darin abgehandelt werden, und zwar an seiner nothwendigen Stelle. Das macht den Unterschied einer Wissenschaft von Einfällen über eine Wissenschaft; diese sind zufällig, insofern sie aber Gedanken sind, die sich auf die Sache beziehen, so müssen sie in die Abhandlung selbst fallen, es sind dann nicht zufällige Gedankenblasen.

Der Geist, der sich zum Gegenstande macht, giebt sich wesentlich die Gestalt des Erscheinens, als eines auf höhere Weise an den endlichen Geist Kommenden; darin liegt dann, daß der Geist zu einer

positiven Religion kommt. Der Geist wird für sich in der Gestalt der Vorstellung, in der Gestalt des Anderen; für das Andere, für das er ist, wird das Positive der Religion hervorgebracht. Eben so liegt innerhalb der Religion die Bestimmung der Vernunft, wonach sie erkennend ist, Thätigkeit des Begreifens, des Denkens, dieser Standpunkt des Erkennens fällt innerhalb der Religion, ebenso der Standpunkt des Gefühls. Das Gefühl ist das Subjektive, was mir als diesem Einzelnen angehört, ich berufe mich dabei auf mich, Andere können anders fühlen, beim Denken dagegen sind wir auf gemeinsamen Boden, auch dieser Standpunkt, insofern sich Gott diese letzte Vereinzelung, des diesen, giebt, des Fühlenden, wird auch in der Religion abgehandelt. Wenn wir auch sagen: das Gefühl, Andacht seyen wesentlich, so ist es nur darum, weil ein geistiges Verhältniß, Geistigkeit in diesem Gefühl ist. Auch die Bestimmung, daß Gott ist, ist eine Bestimmung, die wesentlich innerhalb der Betrachtung der Religion fällt.

Das Letzte ist, daß die Religion überhaupt die höchste Sphäre des menschlichen Bewußtseyns ist, es sey Ansicht, Wille, Vorstellen, Wissen, Erkennen, das absolute Resultat, diese Region, wohin der Mensch übergeht als in die Region der absoluten Wahrheit.

Um dieser allgemeinen Bestimmung willen muß es bereits geschehen seyn, daß das Bewußtseyn in dieser Sphäre sich erhoben habe über das Endliche überhaupt, über die endliche Existenz, Bedingungen, Zwecke, Interessen, eben so über endliche Gedanken, endliche Verhältnisse aller Art: um in der Religion gegenwärtig zu seyn, muß man diese abgethan haben.

Gegen diese Grundbestimmung geschieht es gewöhnlich, wenn gegen die Philosophie überhaupt, insbesondere gegen die Philosophie über Gott, über die Religion gesprochen wird, daß zum Behuf dieses Sprechens endliche Gedanken, Verhältnisse der Beschränktheit, Kategorien, Formen des Endlichen herbeigebracht

werden. Aus solchen Formen des Endlichen wird opponirt gegen die Philosophie, besonders gegen die höchste Philosophie, die Philosophie über Religion.

Wir wollen dieß nur mit Wenigem berühren. So eine endliche Form ist z. B. Unmittelbarkeit des Wissens, Thatsache des Bewußtseyns; solche Kategorien sind die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen, Subjekt und Objekt. Das sind abstrakte Formen, Unmittelbarkeit oder Vermittelung, Endliches oder Unendliches, Subjekt oder Objekt — abstrakte Formen, die nicht an ihrem Platze mehr sind in diesem absolut reichen, konkreten Inhalt, wie die Religion ist.

Im Geist, Gemüth, das mit Religion zu thun hat, sind ganz andere Bestimmungen vorhanden, als Endlichkeit x., und auf solche Bestimmungen wird doch das gestellt, worauf es in der Religion ankommen soll. Sie müssen allerdings vorkommen, aber Hauptsache ist, daß ihre Natur vorher längst untersucht und erkannt seyn müsse: diese zunächst logische Erkenntniß muß im Rücken liegen, wenn wir es mit Religion wissenschaftlich zu thun haben, mit solchen Kategorien muß man längst fertig geworden seyn. Aber das Gewöhnliche ist, daß man aus denselben sich erhebt gegen den Begriff, die Idee, das vernünftige Erkennen. Jene Kategorien werden gebraucht ohne alle Kritik, auf ganz unbefangene Weise, gerade als ob die Kantische Kritik der reinen Vernunft nicht vorhanden wäre, die diese Formen angefochten und nach ihrer Weise das Resultat gehabt hat, daß man nur Erscheinungen erkennen könne durch diese Kategorien. In der Religion hat man es nicht zu thun mit den Erscheinungen, sondern mit absolutem Inhalt.

Vollends unpassend ist, diese Kategorien herbeizubringen: Endliches sey nicht Unendliches, als ob das ein Mensch nicht wüßte, Subjekt verschieden von Objekt, Endliches von Unendlichem, Unmittelbarkeit von Vermittelung. Doch entblödet

man sich nicht, dergleichen herbeizubringen, als hätte man damit triumphirender Weise eine neue Entdeckung gemacht.

Das Eine ist, daß diese Bestimmungen verschieden sind; ein Anderes, daß sie zugleich untrennbar sind. Da haben wir im Physikalischen am Nord- und Südpol des Magnets das Beispiel. So sagt man: sie sind verschieden wie Himmel und Erde. Das ist richtig; sie sind schlechthin verschieden, aber untrennbar: Erde kann man nicht zeigen ohne Himmel und umgekehrt.

Es ist schwer, mit Solchen, die gegen die Religionsphilosophie streiten, sich einzulassen: denn sie sprechen so geradezu, die Unmittelbarkeit sey eben doch etwas Anderes als die Vermittelung. Sie versichern ganz unbefangen, ohne über diese Gegenstände nachgedacht, oder die äußere Natur oder ihren innern Geist beobachtet zu haben, wie diese Bestimmungen darin vorhanden sind. Ueber solche Formen der Reflexion muß der denkende Geist hinaus seyn, er muß ihre Natur, das wahrhafte Verhältniß kennen, das in ihnen Statt findet, das unendliche Verhältniß, d. i. worin ihre Endlichkeit aufgehoben ist.

Das unmittelbare Wissen ist, wie das vermittelte, vollkommen einseitig, das Wahre ist ihre Einheit, ein unmittelbares Wissen, das ebenso vermittelt ist, ein vermitteltes, das ebenso einfach in sich, unmittelbare Beziehung auf sich ist. Indem die Einseitigkeit durch solche Verbindung aufgehoben ist, ist es ein Verhältniß der Unendlichkeit. Da ist Vereinung, worin ihre Verschiedenheit ebenso aufgehoben ist; diese Verschiedenheit gehört zum Pulse ihrer Lebendigkeit, zum Triebe, Bewegung, Unruhe des geistigen wie des natürlichen Lebens.

C. Nach diesen Bemerkungen geben wir den Konspekt, die allgemeine Eintheilung unserer Wissenschaft. Es kann nur Eine Methode in aller Wissenschaft, in allem Wissen seyn: Methode ist der sich explicirende Begriff, nichts Anderes, und dieser ist nur Einer.

Das Erste ist der Begriff, wie immer, das Zweite hernach die Bestimmtheit des Begriffes, der Begriff in seinen bestimmten Formen; diese hangen nothwendig mit dem Begriff selbst zusammen: in philosophischer Betrachtungsweise ist es nicht der Fall, daß das Allgemeine, der Begriff gleichsam Ehrenhalber vornehin gestellt wird. Begriff von Recht, Natur sind allgemeine Bestimmungen, die vornehin gesetzt werden, mit denen man in Verlegenheit ist, auf die es auch nicht ankommt, sondern auf den eigentlichen Inhalt, die einzelnen Kapitel. Der sogenannte Begriff hat weiter keinen Einfluß auf diesen ferneren Inhalt, er zeigt da ungefähr den Boden an, auf dem man sich befindet mit diesen Materien, daß man nicht aus einem anderen Boden Inhalt herbeiziehe: der Inhalt, z. B. Magnetismus, Elektricität gilt für die Sache, der Begriff für das Formelle.

Bei philosophischer Betrachtung ist auch der Anfang der Begriff, aber er ist die Sache, Substanz, wie der Keim, aus dem sich der ganze Baum entwickelt. In diesem sind alle Bestimmungen enthalten, die ganze Natur des Baums, die Art seiner Säfte, Verzweigung, aber nicht präformirt, so, daß, wenn man ein Mikroskop nimmt, man die Zweige, Blätter im Kleinen sähe, sondern auf geistige Weise. So enthält der Begriff die ganze Natur des Gegenstandes, und die Erkenntniß selbst ist Nichts, als die Entwickelung des Begriffs, dessen, was an sich im Begriffe enthalten, noch nicht in Existenz getreten, explicirt, ausgelegt ist. So fangen wir an mit dem Begriffe der Religion.

Das Zweite ist dann die Religion in ihrer Bestimmtheit, der bestimmte Begriff. Diese nehmen wir nicht von außen, sondern es ist der freie Begriff selbst, der sich zu seiner Bestimmtheit forttrrägt. Es ist nicht, daß wir z. B. das Recht empirisch abhandeln: da bestimmt man erst das Recht überhaupt; die bestimmten Rechte (d. römische, deutsche) wären anders woher, aus der Erfahrung zu nehmen; hier hat sich die Bestimmtheit aus dem Begriff selbst zu ergeben.

Der bestimmte Begriff der Religion ist die endliche Religion, ein Einseitiges, so beschaffen gegen anderes, besonderes gegen anderes besondere; die Religion in ihrer Endlichkeit.

Das Dritte ist der Begriff, der aus seiner Bestimmtheit, Endlichkeit zu sich selbst kommt, der sich aus dieser seiner Endlichkeit, Beschränktheit wieder herstellt, und dieser wieder hergestellte Begriff ist der unendliche, wahrhafte Begriff, die absolute Idee, die wahrhafte Religion.

Die erste Religion im Begriff ist noch nicht die wahrhafte Religion. Wahrhaft ist der Begriff wohl in sich selbst, aber zur Wahrheit gehört, daß der Begriff sich auch realisirt, wie zur Seele, daß sie sich verleiblicht habe. Diese Realisirung ist zunächst Bestimmung des Begriffs; die absolute Realisirung ist, daß diese Bestimmung adäquat ist dem Begriff: dieser adäquate Begriff ist die Idee, der wahrhafte Begriff. Das sind abstrakter Weise diese drei Theile im Allgemeinen.

Dieser Fortgang ist Entwickelung des Begriffs, diese Entwickelung ist erst Erfahren, Erkennen und Wissen dessen, was die Religion ist. Der Begriff, den wir hier vor uns haben, ist ohnehin der Geist selbst; es ist der Geist, der das ist, auf diese Weise thätig ist. Der Geist, wenn er unmittelbar, einfach, ruhend ist, ist kein Geist: sondern der Geist ist wesentlich das, thätig zu seyn überhaupt, näher diese Thätigkeit, sich zu manifestiren.

Manifestiren heißt: für ein Anderes werden; damit, indem es ist ein Werden für ein Anderes, tritt es in Gegensatz, Unterschied überhaupt — Verendlichung des Geistes. Etwas, das für Anderes ist, ist in dieser abstrakten Bestimmung eben ein Endliches: er hat ein Anderes sich gegenüber, hat an diesem Anderen sein Ende, Schranke. Der Geist, der sich manifestirt, bestimmt ins Daseyn tritt, sich Endlichkeit giebt, ist das Zweite das Dritte, daß er sich manifestirt seinem Begriffe nach, daß er jene seine erste Manifestation in sich zurücknimmt, aufhebt, zu sich selbst kommt, für sich wird, ist, wie er an sich ist.

Diese Eintheilung kann auch so bestimmt werden. Wir haben

den Begriff der Religion zu betrachten zuerst im Allgemeinen, dann in seiner Besonderheit als sich unterscheidender Begriff, welches die Seite des Ur-theils, der Beschränktheit, Endlichkeit ist, und drittens den Begriff, der sich mit sich zusammenschließt, den Schluß oder die Rückkehr des Begriffes aus seiner Bestimmtheit, worin er sich ungleich ist, zu sich selbst, so, daß er zur Gleichheit kommt mit seiner Form. Dieß ist der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geistes selbst und hätte er diese Bewegung nicht, wäre er das Todte. Der Geist ist, sich zum Gegenstand zu haben, das ist seine Manifestation, Verhältniß der Gegenständlichkeit, Endliches zu seyn. Das Dritte ist, daß er sich Gegenstand ist, in dem Gegenstand versöhnt, bei sich selbst ist, zu seiner Freiheit gekommen: denn Freiheit ist, bei sich selbst zu seyn.

Diese Eintheilung ist so die Bewegung, Natur, das Thun des Geistes selbst, dem wir so zu sagen, nur zusehen. Sie ist durch den Begriff nothwendig, die Nothwendigkeit des Fortgangs hat sich aber erst in der Entwickelung selbst darzustellen, zu expliciren, beweisen; die Eintheilung, deren unterschiedene Theile und Inhalt wir nun bestimmter angeben wollen, ist daher nur historisch.

Der erste Theil ist die Religion in ihrem Begriff, der einfache Begriff derselben. Es ist darin das, was als Inhalt erscheint, die Inhaltsbestimmtheit nur das Allgemeine, die Bestimmtheit, Besonderheit als solche noch nicht vorhanden; Grundbestimmung, Charakter ist hier die Bestimmtheit der Allgemeinheit.

Die Religion ist die Beziehung des Subjekts, des subjektiven Bewußtseyns auf Gott, der ein Geist ist, oder sie ist der Geist, der seines Wesens bewußt ist. Der Geist ist bewußt und das, dessen er bewußt ist, ist der wahrhafte, wesentliche Geist: dieses ist sein Wesen, nicht das Wesen eines Andern. Die Religion ist insofern sogleich für sich Idee und der Begriff der Religion ist der Begriff dieser Idee.

Die Idee ist das Wahre, die Realität des Begriffs, so, daß diese Realität identisch ist mit dem Begriff, nur durchaus durch ihn bestimmt ist. Nennt man den Begriff Geist, so ist die Realität des Begriffs das Bewußtseyn; der Geist als Begriff, der allgemeine Geist realisirt sich im Bewußtseyn, in einem Bewußtseyn, das selbst geistig ist, in einem solchen, für welches nur der Geist seyn kann.

So kommen hervor zunächst diese zwei, die Erhebung des Menschen zu Gott oder das Bewußtseyn, welches Gottes, des Geistes bewußt ist, und der Geist, der sich im Bewußtseyn realisirt. Diese zwei Seiten sind in Beziehung auf einander. Das Erste in der Idee ist ihre Beziehung, das, worin sie identisch sind, nicht das Gemeinsame, die oberflächliche Allgemeinheit, daß wir Mehreres mit einander vergleichen, sondern die innere Einheit Beider. Dieses Erste ist die substantielle Einheit, das Allgemeine an und für sich, das rein Geistige ohne weitere Bestimmung.

Das Zweite zu diesem ersten Allgemeinen ist erst, das eigentlich Verhältniß genannt wird, Auseinandertreten dieser Einheit: da haben wir subjektives Bewußtseyn, für welches ist, welches sich bezieht auf dieß an und für sich Allgemeine, was erst Erhebung des Menschen zu Gott genannt werden kann, weil Mensch und Gott in Beziehung sind als Unterschiedene. Da tritt erst ein, was eigentlich Religion heißt.

Diese Beziehung ist dann nach ihren besonderen Bestimmungen zu betrachten. Diese sind: Gefühl, wozu Gewißheit überhaupt, der Glauben zu rechnen, Vorstellung; das Denken als solches, Form des Denkens. Indem wir überhaupt über Religion philosophiren, denken wir die Religion. In diesem religiösen Denken haben wir insbesondere zunächst nur zu handeln von dem, was ein verständiges Denken ist. Dieses verständige Denken zeigt sich in dem, was sonst Beweise vom Daseyn Gottes hießen, der Sinn dieses Beweisens ist hier zu betrachten.

Wir haben die Vernunftform im Gegensatz gegen die Verstandesform zu betrachten was dieser fehlt, um auszudrücken,

was in jedem menschlichen Geiste vorgeht, wenn er an Gott denkt, enthält sein Geist. Diese Momente, in diesem Gange ausgedrückt, zeigen das Verhältniß des Subjekts als fühlendes, vorstellendes, denkendes. Die Religion ist für alle Menschen, nicht so die Philosophie.

Das Erste ist also der Geist überhaupt, absolute Einheit; das Zweite das Verhältniß des Subjekts zum Gegenstand, zu Gott, noch nicht zu einem bestimmten Gott, Gott mit bestimmtem Inhalt, besonders bestimmte Empfindungen, Vorstellungen, Denken, sondern Gefühl, Vorstellung, Denken überhaupt.

Das Dritte ist das Aufheben dieses Gegensatzes, dieser Trennung, Entfernung des Subjekts von Gott, die Bewirkung, daß der Mensch Gott in sich fühlt und weiß, sich als dieses Subjekt zu Gott erhebt, sich die Gewißheit, den Genuß, die Freude giebt, Gott in seinem Herzen zu haben, mit Gott vereint zu seyn. Dieß ist der Kultus. Der Kultus ist nicht bloß Verhältniß, Wissen, sondern Thun, Handeln, sich die Vergewisserung zu geben, daß der Mensch von Gott aufgenommen, zu Gnaden angenommen ist. Die einfache Form des Kultus, der innere Kultus ist die Andacht, dieses Mystische, unio mystica.

Der Begriff der Religion in dieser Weise spekulativ genommen ist der Begriff des Geistes, der seines Wesens, seiner selbst bewußt ist. Die Art und Weise, wie er sich für sich ist, sich gegenständlich ist, ist überhaupt die Vorstellung und so ist das Bewußtseyn Religion. Philosophie ist es, insofern der Geist seiner nicht in der Weise der Vorstellung, sondern des Gedankens bewußt ist. Der seiner selbst bewußte Geist ist also in dem ersten Theil näher zu betrachten. Die darin aufgezeigten Momente sind: Erstens, daß wir die Bestimmtheit, den metaphysischen Inhalt, den reinen Gedanken betrachten. Zweitens, weil es ein Bewußtseyn ist, so ist der reine Gedanke nicht so bleibend, sondern es tritt eben der Unterschied des Bewußtseyns ein. Es sind zwei Seiten, der Gegenstand und das Subjekt, für welches er ist und dieß ist der Standpunkt des endlichen Geistes in der

Religion. Seinem Begriffe nach ist er unendlich, aber als der sich in sich unterscheidende Geist, der sich Bewußtseyn giebt, als der Geist in seinem Unterschiede, in Beziehung auf Anderes, ist er endlich. Und auf diesem Standpunkte des endlichen Geistes ist die Gestalt zu betrachten, in welcher ihm sein Wesen Gegenstand ist. Das Erste ist also das Substantielle, das Zweite der Standpunkt des Bewußtseyns, das Dritte ist dann das Aufheben dieses endlichen Standpunkts, die Vereinigung beider Seiten, der Kultus. Jener Standpunkt des Bewußtseyns ist der untergeordnete der Differenz, hier ist die Rückkehr zum substantiellen Standpunkt. Der Begriff ist für uns, in der Wirklichkeit ist er das Innere, auf der zweiten Stufe erscheint er als Gegenstand, als Aeußerliches und erst auf der dritten ist er eins, wird Kultus. Diese drei Momente gehören zur Religion, insofern sie Idee ist.

Uebersichtlicher so: der höchste Begriff ist das Wissen des Geistes; der absolute Geist weiß sich; dieses Wissen ist unterschieden von ihm, damit das verschiedene Wissen, welches der endliche Geist ist. Der absolute Geist weiß sich im endlichen Wissen und umgekehrt, der endliche Geist weiß sein Wesen als absoluter Geist: das ist der allgemeine Begriff der Religion überhaupt. Wir haben dann die Formen zu betrachten, in denen die Religion überhaupt ist, als Gefühl, Vorstellung, besonders als Glauben, welches die Form ist, in der dieß Wissen des Geistes von sich ist. Endlich der Kultus oder die Gemeinde; im Kultus ist es, daß sich das formelle Bewußtseyn von seinem anderen Bewußtseyn losmacht und Bewußtseyn seines Wesens wird; der Kultus besteht in dem Bewußtseyn, daß Gott sich weiß im Menschen und der Mensch in Gott. Das Subjekt, als sich wissend in Gott, ist in seinem Innersten das Subjekt in seiner Wahrhaftigkeit; das ist der Grund seines Lebens überhaupt; nun applicirt sich sein Leben auch nach außen; das Subjekt hat ein weltliches Leben; dieses hat zu seinem substantiellen Grund jenes wahrhafte Bewußtseyn: die Art und Weise, wie das Sub-

jekt im weltlichen Leben seine Zwecke bestimmt, hängt ab von dem substantiellen Bewußtseyn seiner Wahrheit. Dieß ist die Seite, nach welcher die Religion sich auf die Weltlichkeit reflectirt; das ist also das Wissen der Welt; die Philosophie ist insofern Weltweisheit genannt worden; aber sie ist vor Allem das Wissen vom absoluten Geist. So geht auch die Religion hinaus in die Welt. Wie die Religion der Völker beschaffen ist, so muß auch die Moralität und Staatsverfassung beschaffen seyn: Moralität und Staatsverfassung richten sich ganz danach, je nachdem ein Volk nur eine beschränkte Vorstellung von der Freiheit des Geistes gefaßt oder das wahrhafte Bewußtseyn der Freiheit erlangt hat. Ueber diesen Zusammenhang der Religion und der Staatsverfassung ist anhangsweise in diesem ersten Theil noch etwas zu sagen.

Der zweite Theil betrachtet die bestimmte Religion. Aus dem Begriff muß zur Bestimmtheit fortgegangen werden; der Begriff als solcher ist der noch eingehüllte, worin die Bestimmungen, Momente enthalten, aber noch nicht ausgelegt sind, das Recht ihres Unterschieds noch nicht erhalten haben. Das ist das Urtheil; Gott, der Begriff urtheilt, das ist die Kategorie der Bestimmung. Da haben wir erst existirende Religion, zugleich bestimmt existirende Religion.

Der Gang vom Abstrakten zum Konkreten gründet sich auf unsere Methode, auf den Begriff, nicht weil viel besonderer Inhalt vorhanden ist. Hiervon unterscheidet sich unsere Ansicht gänzlich. Der Geist ist, es kommt ihm das absolute, höchste Seyn zu, er ist nur, insofern er sich selbst setzt, für sich ist, sich selbst hervor- und zum Bewußtseyn bringt, er ist nur als Thätigkeit. Er ist nicht unmittelbar, unmittelbar sind die natürlichen Dinge und bleiben bei diesem Seyn, das Seyn des Geistes ist nicht so unmittelbar, sondern nur als sich selbst producirend, sich für sich machend durch Negation als Subjekt, sonst ist er nur Substanz; der Geist kommt zu sich, dieß ist eine Bewegung, eine Thätigkeit, Vermittelung seiner selbst mit sich.

Der Stein ist unmittelbar, ist fertig. Schon das Lebendige ist diese Thätigkeit: der Keim der Pflanze ist noch nicht fertig, wie sie da ist; ihre erste Existenz ist diese schwache des Keims, sie muß sich entwickeln, erst hervorbringen. Zuletzt resumirt sich die Pflanze in ihrer Entfaltung in dem Samen: dieser Anfang der Pflanze ist auch ihr letztes Produkt. Ebenso ist der Mensch zuerst Kind, und durchläuft als Natürliches diesen Kreis, ein Anderes zu erzeugen.

Bei der Pflanze sind es zweierlei Individuen: dieses Samenkorn, das anfängt, ist ein anderes, als das, das die Vollendung seines Lebens ist, in welches diese Entfaltung reift. Der Geist aber ist eben dieß, weil er lebendig überhaupt ist, nur an sich oder in seinem Begriff zuerst zu seyn, dann in die Existenz zu treten, sich zu entfalten, hervorzubringen, reif zu werden, den Begriff seiner selbst hervorzubringen, was er an sich ist, so, daß das, was an sich ist, sein Begriff für sich selbst sey. Das Kind ist noch kein vernünftiger Mensch, hat Anlage nur, ist erst nur Vernunft, Geist an sich; durch seine Bildung, Entwickelung ist es erst Geist.

Dieß heißt also sich bestimmen, in Existenz treten, für Anderes seyn, seine Momente in Unterschied zu bringen und sich auszulegen. Diese Unterschiede sind keine anderen Bestimmungen, als die sein Begriff selbst in sich enthält.

Es sind darin Unterschiede, Richtungen und dieser Verlauf der Richtungen ist der Weg des Geistes, zu sich selbst zu kommen, er ist selbst das Ziel. Das absolute Ziel, daß er sich erkennt, sich faßt, sich Gegenstand ist, wie er an sich selbst ist, zur vollkommenen Erkenntniß seiner selbst kommt, dieß Ziel ist erst sein wahrhaftes Seyn. Dieser Proceß nun des sich producirenden Geistes, dieser Weg desselben enthält unterschiedene Momente und der Weg ist noch nicht das Ziel, er ist nicht am Ziel, ohne den Weg durchlaufen zu haben, er ist nicht von Hause aus am Ziel, das Vollkommenste muß den Weg zum Ziel durchlaufen, um es zu erringen. In diesen Stationen seines Processes ist

der Geist noch nicht vollkommen, sein Wissen, Bewußtseyn über sich ist nicht das wahrhafte, er ist sich noch nicht offenbar. Indem der Geist wesentlich diese Thätigkeit des Sichhervorbringens ist, so sind dieß Stufen seines Bewußtseyns, aber er ist sich nur bewußt nach diesen Stationen. Diese Stufen geben nun die bestimmte Religion, da ist die Religion Bewußtseyn des allgemeinen Geistes, der noch nicht als absolut für sich ist, dieß Bewußtseyn des Geistes auf jeder Stufe ist bestimmtes Bewußtseyn seiner, Weg der Erziehung des Geistes. Wir haben also die bestimmte unvollkommene Religion zu betrachten, unvollkommen als Stufe auf dem Wege des Geistes.

Die verschiedenen Formen, Bestimmungen der Religion sind einer Seits Momente der Religion überhaupt oder der vollendeten Religion; sie sind so Zustände, Inhaltsbestimmungen, Momente in Empfindung, Bewußtseyn der vollendeten Religion. Aber sie haben auch diese Gestalt, daß die Religion in der Zeit und geschichtlich sich entwickelt hat.

Die Religion, insofern sie bestimmt ist, und den Kreis ihrer Bestimmtheit noch nicht durchlaufen hat, daß sie endliche Religion ist, als endliche existirt — ist sie historische Religion, eine besondere Gestalt der Religion. Indem im Stufengange, in der Entwickelung der Religion die Hauptmomente gezeigt werden, wie diese Stufen auch historisch existirten, bildet das eine Reihe von Gestaltungen, eine Geschichte der Religion.

Was durch den Begriff bestimmt ist, hat existiren müssen und die Religionen, wie sie auf einander gefolgt sind, sind nicht in zufälliger Weise entstanden. Der Geist ist es, der das Innere regiert, und es ist abgeschmackt, nach Art der Historiker, hier nur Zufälligkeit zu sehen. Die Religionen, wie sie auf einander folgen, sind determinirt durch den Begriff, nicht äußerlich bestimmt, bestimmt vielmehr durch die Natur des Geistes, der sich gedrängt hat in der Welt, sich zum Bewußtseyn seiner selbst zu bringen. Indem wir diese bestimmten Religionen nach dem Begriff betrachten, so ist dieß eine rein philosophische Betrach-

tung dessen, was ist. Die Philosophie betrachtet überhaupt nichts, was nicht ist; nur das, was ist, ist vernünftig. Sie hat es nicht mit so Ohnmächtigem zu thun, das nicht einmal die Kraft hat, sich zur Existenz fortzutreiben.

Wollen wir das bisher Gesagte bestimmter zusammenneh-men, so können wir sagen: im ersten Theil wurde die Religion nur in ihrem Begriff, als das, was sie an sich ist, betrachtet: aber was an sich ist, existirt damit noch nicht und insofern et-was an sich ist, ist es noch nicht in seiner Wahrheit wirklich. Es ist auch die Realisirung des Begriffes zu betrachten: die Religion muß auch als Bewußtseyn dessen seyn, was der Begriff ist, so ist sie damit erst als Idee. Die Realität des Begriffes hat jetzt diese nähere Bedeutung: die Bestimmt-heiten, die der Begriff enthält, werden jetzt gesetzt. Dieß Setzen hat aber noch eine nähere Bedeutung: Religion ist nämlich Bewußtseyn, Wissen für das Wissen, Geist für den Geist; der Begriff realisirt sich, das Gesetzte oder Unterschiedene ist das endliche Bewußtseyn; das menschliche Bewußtseyn ist das Material, worin sich der Begriff Gottes realisirt; der Begriff ist der Zweck, und das Material ihn auszuführen ist das mensch-liche Bewußtseyn.

Die nacheinander folgenden Entwickelungsstufen sind dem Begriff noch nicht adäquat. Der Begriff muß durch seine Ent-wickelung auch wieder zu sich selbst zurückkehren. In der Ent-wickelung selbst kommen Momente des Begriffs vor. Diese Momente erscheinen in den endlichen Religionen. Um diese in ihrer Wahrheit aufzufassen, muß man sie nach den zwei Sei-ten betrachten, einerseits wie Gott gewußt wird, wie er bestimmt wird und andererseits wie das Subjekt sich damit selbst weiß. Durch die objektive und durch die subjektive Seite geht dieselbe Bestimmtheit hindurch. Beide Seiten gehen in derselben Be-stimmtheit mit einander fort. Die Vorstellung, welche der Mensch von Gott hat, entspricht der, welche er von sich selbst, von sei-ner Freiheit hat. Indem er sich in Gott weiß, weiß er damit

sein unvergängliches Leben in Gott, er weiß von der Wahrheit seines Seyns, hier tritt also die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele ein. Die Vorstellungen von Gott und von der Unsterblichkeit haben eine nothwendige Beziehung aufeinander: wenn der Mensch wahrhaft von Gott weiß, so weiß er auch wahrhaft von sich: beide Seiten entsprechen einander. — Gott ist zunächst etwas ganz Unbestimmtes; in dem Gange der Entwickelung bildet sich das Bewußtseyn dessen, was Gott ist, allmählig weiter aus und verliert immer mehr die anfängliche Unbestimmtheit.

Der dritte Theil der Religionsphilosophie enthält, daß der Geist, der an und für sich ist, in seiner Entfaltung nicht mehr einzelne Formen, Bestimmungen seiner vor sich hat, von sich nicht mehr weiß, als endlichem Geist, als Geist in irgend einer Bestimmtheit, Beschränktheit, daß er jene Beschränkungen, diese Endlichkeit überwunden hat, für sich ist, wie er an sich ist. Dieses Wissen des Geistes für sich, wie er an sich ist, ist das An- und Fürsichseyn des wissenden Geistes, die vollendete, absolute Religion, in der es offenbar ist, was der Geist, Gott ist; dieß ist die christliche Religion. Daß der Geist, wie in Allem, so in der Religion seine Bahn durchlaufen muß, das ist im Begriff des Geistes nothwendig: er ist nur dadurch Geist, daß er für sich ist, ist die Negation aller endlichen Formen, diese absolute Idealität.

Ich habe Vorstellungen, Anschauungen, das ist ein gewisser Inhalt, dieß Haus rc. Sie sind meine Anschauungen, stellen sich mir vor; ich könnte sie mir aber nicht vorstellen, wenn ich diesen Inhalt nicht in mich faßte, dieser ganze Inhalt muß auf einfache, ideelle Weise in mich gesetzt seyn. Idealität heißt, daß dieß äußerliche Seyn, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Materiatur, Außereinander aufgehoben ist: indem ich es weiß, sind es nicht außer einander seyende Vorstellungen, sondern auf einfache Weise in mir.

Der Geist ist Wissen; daß er sey das Wissen, muß der In-

halt dessen, was er weiß, diese ideelle Form erlangt haben, es muß auf diese Weise negirt worden seyn; was er ist, muß auf solche Weise das Seinige geworden seyn, er muß diesen Kreislauf durchgemacht haben; diese Formen, Unterschiede, Bestimmungen, Endlichkeiten müssen gewesen seyn, daß er sie zu den Seinigen mache.

Das ist der Weg und das Ziel, daß der Geist seinen eigenen Begriff, den Begriff von ihm selbst, das, was er an sich ist, erreicht habe, und er erreicht es nur auf diese Weise, die in ihren abstrakten Momenten angedeutet worden. Die geoffenbarte Religion ist die offenbare, weil in ihr Gott ganz offenbar geworden. Hier ist alles dem Begriff angemessen; es ist nichts Geheimes mehr an Gott. Es ist hier das Bewußtseyn von dem entwickelten Begriff des Geistes, von Versöhntseyn, nicht in der Schönheit, Heiterkeit, sondern im Geiste. Die offenbare Religion, während sie sonst immer noch verhüllt, nicht in ihrer Wahrheit war, ist zu ihrer Zeit gekommen; das ist nicht eine zufällige Zeit, ein Belieben, Einfall, sondern im wesentlichen, ewigen Rathschluß Gottes, d. h. in der ewigen Vernunft, Weisheit Gottes bestimmte Zeit; es ist Begriff der Sache, göttlicher Begriff, Begriff Gottes selbst.

Was zunächst der Begriff der Religion war, dieß ist jetzt ihr Inhalt, aber selbst auf religiöse Weise, doch zunächst in der Form der Vorstellung. Vorstellung und begreifendes Denken sind aber wohl zu unterscheiden. Nur die Philosophie bewegt sich in der Form des Gedankens.

Dieser Gang der Religion ist die wahrhafte Theodicee; er zeigt alle Erzeugnisse des Geistes, jede Gestalt seiner Selbsterkenntniß als nothwendig auf, weil der Geist lebendig, wirkend, und der Trieb ist, durch die Reihe seiner Erscheinungen zum Bewußtseyn seiner selbst, als alle Wahrheit, hindurchzudringen.

Der

Religionsphilosophie

erster Theil.

Begriff der Religion.



Das, womit wir anzufangen haben, ist die Frage: wie haben wir einen Anfang zu gewinnen? Es ist eine wenigstens formelle Forderung aller Wissenschaft, besonders der Philosophie, daß darin Nichts vorkomme, was nicht bewiesen sey. Wenn man anfängt, hat man noch nicht bewiesen. Beweisen im oberflächlichen Sinne heißt, daß ein Inhalt, Satz, Begriff aufgezeigt werde als resultirend aus etwas Vorhergehendem.

Aber wenn angefangen werden soll, ist man noch nicht bei etwas Resultirendem, bei einem Vermittelten, durch Anderes Gesetzten. Im Anfang ist man beim Unmittelbaren. Die andern Wissenschaften haben dieß in ihrer Art bequem; in der Geometrie wird angefangen: es giebt einen Raum, Punkt. Vom Beweisen ist da nicht die Rede, das giebt man unmittelbar zu.

In der Philosophie ist es nicht erlaubt, einen Anfang zu machen mit „es giebt, es sind." Es kann dieß eine Schwierigkeit ausmachen in Ansehung der Philosophie überhaupt. Aber wir fangen hier nicht von Vorne an in der Philosophie, die Religions-Wissenschaft ist eine Wissenschaft in der Philosophie, setzt insofern die andern philosophischen Disciplinen voraus, ist also Resultat. Nach der philosophischen Seite sind wir hier bereits bei einem Resultat von Vordersätzen, die hinter unserm Rücken liegen. Zur Aushülfe können wir uns jedoch wenden an unser gewöhnliches Bewußtseyn, ein Zugegebenes, auf subjektive Weise vorausgesetzt und so von ihm den Anfang machen.

Der Anfang der Religion, näher sein Inhalt ist der darin eingehüllte Begriff der Religion selbst, daß Gott die absolute

Wahrheit, die Wahrheit von Allem und daß die Religion allein das absolute wahre Wissen ist. Wir haben so

A. Von Gott

zu handeln und den Anfang zu machen.

Was Gott ist, ist für uns, die Religion haben, ein Bekanntes, ein Inhalt, der im subjektiven Bewußtseyn vorhanden ist: wissenschaftlich ist zunächst Gott ein allgemeiner abstrakter Name, der noch keinen wahrhaften Gehalt bekommen hat. Denn die Religionsphilosophie ist erst die Entwickelung, Erkenntniß dessen, was Gott ist, wodurch man erst auf erkennende Weise erfährt, was Gott ist. Gott ist diese sehr wohl bekannte Vorstellung, aber eine wissenschaftlich noch nicht entwickelte, erkannte Vorstellung.

Die Philosophie betrachtet zuerst das Logische, reines Denken, das sich sodann entschließt als Natur, äußerlich zu seyn; das Dritte ist der Geist, der in Beziehung auf die Natur ist, der endliche Geist und der Gang der Philosophie führt darauf, daß von allem diesen das letzte Resultat Gott ist. Das ist dann der Beweis, daß Gott ist, d. i. daß dieses an und für sich Allgemeine, Alles Befassende, Enthaltende, worin Alles Bestehen hat, — daß dieses die Wahrheit ist, dieses Eine ist Resultat der Philosophie.

Man kann die schiefe Vorstellung haben, als ob Gott so vorgestellt werde als Resultat; hat man nähere Kenntniß, so weiß man, daß das Resultat den Sinn hat, absolute Wahrheit zu seyn. Darin liegt, daß dieses, was als Resultat erscheint, eben weil es die absolute Wahrheit ist, aufhört Resultirendes zu seyn; daß diese Stellung, wodurch das Resultirende von Anderen herkäme, ebenso aufgehoben, vernichtet ist. „Gott ist das absolut Wahre" — ist ebenso sehr dieß, daß das absolut Wahre, insofern es das Letzte, ebenso sehr das Erste ist: aber es ist nur das Wahre, sofern es nicht nur der Anfang, sondern auch Ende,

Resultat ist, sofern es aus sich selbst resultirt. Das ist im Allgemeinen auch vom Begriff des Geistes angegeben worden.

An dieser Stelle ist es Versicherung, daß dieß Resultat der Philosophie ist. In Ansehung jener Versicherung kann man sich auf das religiöse Bewußtseyn berufen, dieses hat die Ueberzeugung, daß Gott das absolut Wahre überhaupt ist, von dem Alles ausgeht, und in das Alles zurückgeht, von dem Alles abhängig ist, und daß sonst Anderes nicht absolute, wahrhafte Selbstständigkeit hat. Das ist nun der Inhalt des Anfangs.

Dieser Anfang ist wissenschaftlich noch abstrakt: so voll die Brust von dieser Vorstellung seyn kann, so ist es im Wissenschaftlichen nicht darum zu thun, was in der Brust, sondern um das, was herausgesetzt ist als Gegenstand für das Bewußtseyn, näher für das denkende Bewußtseyn, was die Form des Gedankens erlangt hat. Dieser Fülle die Form des Gedankens, Begriffs zu geben, ist das Geschäft unserer Wissenschaft.

Der Anfang als abstrakt, als der erste Inhalt, diese Allgemeinheit hat so noch gleichsam eine subjektive Stellung, hat die Stellung, als ob das Allgemeine nur für den Anfang so allgemein wäre und nicht in dieser Allgemeinheit bliebe. Der Anfang des Inhalts ist selbst so aufzufassen, daß bei allen weitern Entwicklungen dieses Inhalts, indem dieß Allgemeine sich als ein absolut Konkretes, Inhaltvolles, Reiches zeigen wird, wir zugleich aus dieser Allgemeinheit nicht heraustreten, so, daß diese Allgemeinheit, die wir der Form nach einer Seits verlassen, indem sie zu einer bestimmten Entwickelung fortgeht, sich doch als absolute dauernde Grundlage erhält, nicht als bloß subjektiver Anfang zu nehmen ist.

Gott ist für uns, indem er das Allgemeine ist, in Beziehung auf die Entwicklung das in sich Verschlossene, in absoluter Einheit mit sich selbst. Wenn wir sagen: Gott ist das Verschlossene, so ist das ausgedrückt in Beziehung auf eine Entwickelung, die wir erwarten; aber diese Verschlossenheit, was Allge-

meinheit Gottes von uns genannt worden, ist in dieser Beziehung auf Gott selbst, auf den Inhalt selbst nicht zu fassen als eine abstrakte Allgemeinheit, außerhalb welcher das Besondere, gegen welche das Besondere noch selbstständig wäre.

So ist nun diese Allgemeinheit als die absolut volle, erfüllte zu fassen. Gott als dieses Allgemeine, das in sich Konkrete, Volle ist dieß, daß Gott nur Einer ist und nicht im Gegensatz gegen viele Götter, sondern es ist nur das Eine, Gott.

Die Dinge, Entwicklungen der natürlichen und geistigen Welt sind mannigfache Gestalten, unendlich vielgeformtes Daseyn: sie haben ein Seyn von unterschiednem Grad, Kraft, Stärke, Inhalt, aber das Seyn aller dieser Dinge ist ein solches, das nicht selbstständig, sondern schlechthin nur ein Getragenes, Gesetztes ist, nicht wahrhafte Selbstständigkeit hat. Wenn wir den besondern Dingen ein Seyn zuschreiben, so ist das nur ein geliehenes Seyn, nur der Schein eines Seyns, nicht das absolut selbstständige Seyn, das Gott ist.

Gott in seiner Allgemeinheit, dieß Allgemeine, in welchem keine Schranke, Endlichkeit, Besonderheit ist, ist das absolute Bestehen und allein das Bestehen und was besteht, hat seine Wurzel, sein Bestehen nur in diesem Einen. Wenn wir diesen ersten Inhalt so auffassen, so können wir uns ausdrücken: Gott ist die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Alles Andere, was wirklich ist, ist nicht für sich wirklich, hat kein Bestehen für sich; die einzig absolute Wirklichkeit ist allein Gott, so ist er die absolute Substanz.

Hält man diesen Gedanken so abstrakt fest, so ist es allerdings Spinozismus. Die Substantialität, die Substanz als solche ist noch gar nicht unterschieden von der Subjektivität. Aber zu der gemachten Voraussetzung gehört auch dieß: Gott ist der Geist, der absolute Geist, der ewig einfache, wesentlich bei sich seyende Geist: diese Idealität, Subjektivität des Geistes, welche Durchsichtigkeit, Idealität von allem Besondern ist, ist

ebenso diese Allgemeinheit, diese reine Beziehung auf sich selbst, das absolute bei sich selbst Seyn und Bleiben.

Wenn wir sagen „Substanz,“ so liegt darin, daß dieß Allgemeine noch nicht gefaßt ist als konkret in sich: wird es so gefaßt, als konkret in sich, so ist es Geist; dieser bleibt auch in seiner konkreten Bestimmung in sich diese Einheit mit sich, diese Eine Wirklichkeit, welche wir so eben Substanz hießen. Eine weitre Bestimmung ist, daß die Substantialität, die Einheit der absoluten Wirklichkeit mit sich selbst, nur Grundlage, ein Moment in der Bestimmung Gottes als Geistes ist. Die Verunglimpfung der Philosophie geht vornehmlich von dieser Seite aus: man sagt, die Philosophie müsse Spinozismus seyn, wenn sie konsequent sey und so sey sie Atheismus, Fatalismus.

Aber beim Anfang hat man noch nicht unterschiedene Bestimmungen, Eines und ein Anderes: beim Anfang ist man nur beim Einen, nicht beim Andern.

Von solchem Anfang herein haben wir zunächst den Inhalt noch in Form der Substantialität. Auch wenn wir sagen „Gott, Geist,“ so sind das unbestimmte Worte, Vorstellungen. Es kommt darauf an, was ins Bewußtseyn getreten ist. Zuerst tritt das Einfache, das Abstrakte ins Bewußtseyn. In dieser ersten Einfachheit haben wir Gott noch in der Bestimmung der Allgemeinheit, bei der wir aber nicht bleiben.

Dieser Inhalt bleibt aber gleichwohl die Grundlage: in aller weitern Entwicklung tritt Gott nicht aus seiner Einheit mit sich selbst heraus. Indem er, wie man gewöhnlich sagt, die Welt erschafft, entsteht nicht ein Böses, Anderes, das selbstständig, unabhängig wäre.

Dieser Anfang ist Gegenstand für **uns** oder Inhalt in uns; **wir** haben diesen Gegenstand; so ist die unmittelbare Frage, wer sind **wir**? Wir, Ich, der Geist ist selbst ein sehr Konkretes, Mannigfaches: ich bin anschauend, sehe, höre rc. — Alles das bin ich, dieß Fühlen, Sehen. Der nähere Sinn dieser Frage

ist also: nach welcher jener Bestimmungen ist dieser Inhalt für unsere Sinne? Vorstellung, Wille, Phantasie, Gefühl? — welches ist der Ort, wo dieser Inhalt, Gegenstand zu Hause ist? welches ist der Boden dieses Gehalts?

Wenn man sich an die gäng und gäben Antworten erinnert in dieser Rücksicht, so ist Gott in uns als glaubend, fühlend, vorstellend, wissend. Diese Formen, Vermögen, Seiten von uns, Gefühl, Vorstellung, Glaube haben wir nachher näher zu betrachten, besonders in Beziehung auf diesen Punkt selbst. Wir sehen uns nicht um nach irgend einer Antwort, irgend einer Art, richten uns nicht nach Erfahrungen, Beobachtungen, daß wir Gott im Gefühl rc. haben: zunächst halten wir uns an das, was wir vor uns haben, dieses Eine, Allgemeine, diese Fülle, die dieser sich selbst gleichbleibende, durchsichtige Aether ist.

Nehmen wir dieß Eine vor uns und fragen: für welches unserer Vermögen, Thätigkeiten des Geistes ist dieses Eine, schlechthin Allgemeine? so können wir nur die entsprechende Thätigkeit, Weise unseres Geistes nennen als den Boden, worauf dieser Inhalt zu Hause seyn kann. Das ist das Denken.

Denken ist der Boden allein dieses Inhalts, die Thätigkeit des Allgemeinen, das Allgemeine in seiner Thätigkeit, Wirksamkeit; oder sprechen wir es aus als Auffassen des Allgemeinen, so ist das, für welches das Allgemeine ist, immer das Denken.

Dieses Allgemeine, was vom Denken producirt werden kann, und für das Denken ist, kann ganz abstrakt seyn: so ist es das Unermeßliche, Unendliche, das Aufheben aller Schranke, Besonderheit: dieses negative Allgemeine hat seinen Sitz nur im Denken.

Wenn wir an Gott denken, so sprechen wir dabei diesen Gang auch aus, daß wir über das Sinnliche, Aeußerliche, Einzelne uns erheben, es wird eine Erhebung ausgesprochen zum Reinen, mit sich Einigen: diese Erhebung ist Hinausgehen über das Sinnliche und das bloße Gefühl, in die reine Region, und die reine Region des Allgemeinen ist das Denken.

Dieß ist nach subjektiver Weise der Boden für diesen Inhalt. Der Inhalt ist dieß absolut Scheidungslose, Ununterbrochne, bei sich selbst Bleibende, das Allgemeine, und das Denken ist die Weise, für welches dieß Allgemeine ist.

So haben wir einen Unterschied zwischen dem Denken und dem Allgemeinen, das wir zunächst Gott nannten; es ist ein Unterschied, der zunächst unserer Reflexion zukommt, der für sich im Inhalt noch ganz und gar nicht enthalten ist. Es ist Resultat der Philosophie, wie schon Glaube der Religion, daß Gott die Eine wahrhafte Wirklichkeit ist, sonst gar keine. Da hat denn so eine Wirklichkeit, die wir Denken nennen, auf diesem Standpunkt eigentlich noch keinen Platz.

Was wir vor uns haben, ist dieß Eine Absolute: diesen Inhalt, diese Bestimmung können wir noch nicht Religion nennen; dazu gehört subjektiver Geist, Bewußtseyn. Das Denken ist der Ort dieses Allgemeinen, aber dieser Ort ist zunächst absorbirt in diesem Einen, Ewigen, an und für sich Seyenden.

In dieser wahrhaften, absoluten Bestimmung, die noch nicht entwickelt, vollendet ist, bleibt Gott bei aller Entwicklung absolute Substanz.

Dieses Allgemeine ist der Anfangs- und Ausgangspunkt, aber schlechthin diese bleibende Einheit, nicht ein bloßer Boden, aus dem Unterschiede erwachsen, sondern alle Unterschiede bleiben eingeschlossen in dieses Allgemeine. Es ist aber auch nicht ein träges, abstrakt Allgemeines, sondern der absolute Schooß, unendliche Quellpunkt, aus dem Alles hervor- und in den Alles zurückgeht und ewig darin behalten ist.

Diese Vorstellung hat man mit dem Namen Pantheismus bezeichnen wollen; ferner sagt man, Identitätsphilosophie sey näher Pantheismus.

Identität ist Alles, Einheit mit sich; diese Identität kann ganz oberflächlich seyn, und wenn von spekulativer Philosophie gesagt wird, sie sey Identitätssystem, so wird Identität in ab-

straktem Verstandessinne genommen. Richtiger würde jene Vorstellung statt Pantheismus genannt: Vorstellung der Substantialität.

Gott ist da zunächst nur als Substanz bestimmt; das absolute Subjekt, der Geist bleibt auch Substanz, aber er ist nicht nur Substanz, sondern in sich auch als Subjekt bestimmt. Von diesem Unterschiede wissen die gewöhnlich Nichts, die sagen, spekulative Philosophie sey Pantheismus, sie übersehen die Hauptsache, wie immer.

Pantheismus heißt im eigentlichen Sinn Alles, das All, Universum, dieser Complex von allem Existirenden, diese unendlich vielen endlichen Dinge seyen Gott, und diese Beschuldigung wird der Philosophie gemacht, sie behaupte, Alles sey Gott, d. h. diese unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge, nicht die an und für sich seyende Allgemeinheit, sondern die einzelnen Dinge in ihrer empirischen Existenz, wie sie unmittelbar sind.

Sagt man: Gott ist dieß Alles, dieß Papier rc., so ist es Pantheismus — Alles, alle einzelnen Dinge. Wenn ich sage: Gattung, so ist das auch eine Allgemeinheit, aber eine ganz andere als Allheit, das Allgemeine als Zusammenfassen aller einzelnen Existenzen, so, daß das Seyende das zu Grunde Liegende, der eigentliche Inhalt alle einzelnen Dinge ist.

Dieses Faktum, daß in irgend einer Religion solcher Pantheismus da gewesen, ist vollkommen falsch; es ist nie einem Menschen eingefallen, zu sagen: Alles ist Gott, d. h. die Dinge in ihrer Einzelnheit, Zufälligkeit, viel weniger ist das in einer Philosophie behauptet worden.

Den orientalischen Pantheismus, oder richtiger den Spinozismus werden wir später in der bestimmten Religion kennen lernen. Der Spinozismus selbst als solcher und auch der orientalische Pantheismus enthält, daß in Allem das Göttliche nur sey das Allgemeine eines Inhalts, das Wesen der Dinge, so,

daß dieses aber auch vorgestellt wird als das bestimmte Wesen der Dinge.

Wenn Brahma sagt: Ich bin der Glanz, das Leuchtende in den Metallen, der Ganges unter den Flüssen, das Leben im Lebendigen rc., so ist damit aufgehoben das Einzelne. Brahma sagt nicht: Ich bin das Metall, die Flüsse, die einzelnen Dinge jeder Art selbst als solche, wie sie unmittelbar existiren.

Der Glanz ist nicht das Metall selbst, sondern das Allgemeine, Substantielle, herausgehoben aus dem Einzelnen, nicht mehr das πᾶν, Alles als Einzelnes. Da ist schon nicht mehr gesagt das, was man Pantheismus heißt, sondern es ist gesagt: das Wesen in solchen einzelnen Dingen.

Zum Lebendigen gehört Zeitlichkeit, Räumlichkeit; es ist aber nur herausgehoben das Unvergängliche an dieser Einzelnheit. Wird aber gesagt: Alles ist Gott, so wird die Einzelnheit genommen nach allen ihren Schranken, Endlichkeit, Vergänglichkeit. „Das Leben des Lebendigen" ist in dieser Sphäre des Lebens das Unbeschränkte, Allgemeine. Diese Vorstellung vom Pantheismus kommt davon her, daß man die abstrakte, nicht die geistige, Einheit heraushebt, und dann, in einer religiösen Vorstellung, wo nur die Substanz, das Eine als wahrhafte Wirklichkeit gilt, vergessen Jene, daß eben gegen dieß Eine die einzelnen endlichen Dinge verschwunden sind, ihnen keine Wirklichkeit zugeschrieben wird, sondern man behält diese noch bei.

So sagten die Eleaten: es ist nur das Eine, und fügen ausdrücklich hinzu: und das Nichts ist gar nicht. Alles Endliche würde Beschränkung, Negation des Einen seyn, aber sie sagen, das Nichts, die Beschränkung, Endlichkeit, Grenze und das Begrenzte ist gar nicht.

Man hat dem Spinozismus Atheismus vorgeworfen, aber die Welt, dieß Alles ist gar nicht im Spinozismus: es erscheint wohl, man spricht von seinem Daseyn und unser Leben ist, in dieser Existenz zu seyn. Im philosophischen Sinne aber hat die

Welt gar keine Wirklichkeit, ist gar nicht. Diesen Einzelnheiten wird zugeschrieben keine Wirklichkeit, es sind Endlichkeiten und von diesen wird gesagt, sie seyen gar nicht.

Der Spinozismus, ist die allgemeine Beschuldigung, sey diese Konsequenz; wenn Alles Eins ist, so behaupte solche Philosophie, das Gute sey Eins mit dem Bösen, es sey kein Unterschied zwischen Gutem und Bösem, und damit alle Religion aufgehoben. Man sagt, es gelte an sich der Unterschied des Guten und Bösen nicht, damit sey es gleichgültig, ob man gut oder böse sey. Es kann zugegeben werden, daß der Unterschied von Gutem und Bösem an sich aufgehoben sey, d. h. in Gott, der einzig wahren Wirklichkeit. In Gott ist kein Böses, der Unterschied zwischen Gutem und Bösem ist nur, wenn Gott das Böse ist; man wird aber nicht zugeben, daß das Böse ein Affirmatives sey und dieses Affirmative in Gott. Gott ist gut und allein gut, der Unterschied von Bösem und Gutem ist in diesem Einen, dieser Substanz nicht vorhanden; dieser tritt erst mit dem Unterschied überhaupt ein.

Gott ist das Eine, absolut bei sich selbst Bleibende, in der Substanz ist kein Unterschied. Beim Unterschied Gottes von der Welt, insbesondere vom Menschen, da tritt der Unterschied von Gutem und Bösem ein. Im Spinozismus ist in Rücksicht auf diesen Unterschied von Gott und Mensch Grundbestimmung, daß der Mensch Gott allein zu seinem Ziel haben muß. Da ist für den Unterschied, für den Menschen Gesetz die Liebe Gottes, auf diese Liebe zu Gott allein gerichtet zu seyn, nicht seinen Unterschied geltend zu machen, auf ihm beharren zu wollen, sondern allein seine Richtung auf Gott zu haben.

Das ist die erhabenste Moral, daß das Böse das Nichtige ist, und der Mensch diesen Unterschied, diese Nichtigkeit nicht soll gelten lassen. Der Mensch kann auf diesem Unterschied beharren wollen, diesen Unterschied treiben zur Entgegensetzung gegen Gott, das an und für sich Allgemeine, so ist er böse. Aber

er kann seinen Unterschied auch für nichtig achten, seine Wesenheit nur setzen in Gott und seine Richtung auf Gott: dann ist er gut.

Im Spinozismus tritt allerdings Unterschiedenheit von Gutem und Bösem ein — Gott und der Mensch gegenüber — und tritt ein mit dieser Bestimmung, daß das Böse für das Nichtige zu achten sey. In Gott als solchem, in dieser Bestimmung als Substanz ist der Unterschied nicht, aber für den Menschen ist dieser Unterschied, auch der zwischen Gutem und Bösem.

Diese Oberflächlichkeit, mit der gegen Philosophie polemisirt wird, sagt auch: Philosophie sey Identitätssystem. Es ist ganz richtig: Substanz ist diese Eine Identität mit sich, aber ebenso sehr auch der Geist. Spricht man von Identitätsphilosophie, so bleibt man bei der abstrakten Identität, Einheit überhaupt und sieht ab von dem, worauf es allein ankommt, von der Bestimmung dieser Einheit in sich, ob sie als Substanz oder Geist bestimmt ist. Die ganze Philosophie ist Studium der Bestimmung der Einheit; ebenso ist die Religionsphilosophie eine Reihenfolge von Einheiten, immer die Einheit, aber so, daß diese immer weiter bestimmt ist.

Im Physikalischen giebt es der Einheiten viele. Wasser und Erde hineingebracht, das ist auch Einheit, aber eine Mengung. Wenn ich eine Basis und eine Säure habe und Salz, Krystall daraus entsteht, habe ich auch Wasser darin, kann es aber nicht sehen. Da ist die Einheit des Wassers mit dieser Materie eine ganz anders bestimmte Einheit, als wenn ich Wasser und Erde vermenge. Die Hauptsache ist der Unterschied dieser Bestimmung. Die Einheit Gottes ist immer Einheit, aber es kommt ganz allein auf die Arten und Weisen der Bestimmung dieser Einheit an: diese Bestimmung der Einheit wird übersehen, und eben damit gerade das, worauf es ankommt. — Das Erste ist diese göttliche Allgemeinheit, der Geist ganz in seiner unbestimmten Allgemeinheit, für welchen durchaus kein Unterschied ist.

Auf dieser absoluten Grundlage kommt aber nun auch der Unterschied überhaupt hervor und erst mit dem Unterschied fängt Religion als solche an; dieser ist ein geistiger Unterschied, ist Bewußtseyn. Das geistige allgemeine Verhältniß ist überhaupt das Wissen von diesem absoluten Inhalt, als der Grundlage. Es ist hier der Ort nicht, die Erkenntniß dieses absoluten Urtheils auseinander zu setzen. Der Begriff urtheilt; das Allgemeine, der Begriff geht in Scheidung, Diremtion über. Wir können es hier als Faktum aussprechen — denn es ist eine der logischen Bestimmungen und sind diese hier vorauszusetzen — daß diese absolute Allgemeinheit fortgeht zum Unterschied ihrer in sich, zum Urtheil, das heißt dazu, sich als Bestimmtheit zu setzen.

So haben wir den Standpunkt, daß Gott — Gott in dieser Unbestimmtheit überhaupt — Gegenstand des Bewußtseyns ist. Da haben wir erst zwei, Gott und das Bewußtseyn, für welches er ist. Es kann in der Vorstellung vom Einen, wie vom Andern ausgegangen werden.

Das Urtheil geht absolut von Gott aus, der Geist ist dieß Urtheil, und es in konkreter Weise ausgesprochen, ist Erschaffung einer Welt, des subjektiven Geistes, für welchen er ist. Der Geist ist absolutes Manifestiren; dieses ist Setzen, Seyn für Anderes; Manifestiren Gottes heißt Schaffen eines Andern, des subjektiven Geistes, für welchen er ist. Schaffen, Schöpfung der Welt ist sich Offenbaren Gottes. Später werden wir diese Manifestation in höherer Form haben, nämlich daß das, was Gott erschafft, er selbst ist, überhaupt nicht die Bestimmtheit eines Andern hat, daß er ist Manifestation seiner selbst, daß er für sich selbst ist — das Andere, das den Schein eines Andern hat, aber unmittelbar versöhnt ist, der Sohn Gottes, der Mensch nach dem göttlichen Ebenbilde, der Adam Kadmon.

Hier haben wir das Subjekt als wissend, subjektiv wissenden Geist. Gott ist offenbar zu seyn oder für den Geist, und

das sich Offenbaren ist Erzeugen des Geistes zugleich. Daraus geht hervor, daß Gott gewußt, erkannt werden kann: denn Gott ist dieß, sich zu offenbaren, offenbar zu seyn. Diejenigen, welche sagen, daß Gott nicht offenbar sey, daß man von Gott Nichts wissen könne, sprechen ohnehin nicht aus der christlichen Religion heraus, diese Religion heißt selbst die geoffenbarte.

Ihr Inhalt ist, daß Gott den Menschen geoffenbart sey, daß sie wissen, was Gott ist. Vorher wußten sie es nicht, aber in der christlichen Religion ist kein Geheimniß mehr; allerdings ein Mysterium, aber nicht in dem Sinne, daß man es nicht wissen könne. Mysterium ist etwas Tiefes, bei der neuplatonischen Philosophie heißt es das Spekulative: dem verständigen Bewußtseyn, der sinnlichen Erkenntniß ist es Geheimniß, der Vernunft ist es ein Offenbares.

Wenn es Ernst ist mit dem Namen Gottes, so ist Gott, schon nach Plato und Aristoteles, nicht neidisch, daß er sich nicht mittheilt. Gott offenbart sich, giebt sich zu erkennen. Es ist also dieß Wissen Verhältniß und das ist von Gott aus das absolute Urtheil, daß er ist als Geist für den Geist. So nun betrachten wir auch Gott unzertrennlich von dem Wissen desselben.

B. Die Religion.

In der Lehre von Gott haben wir Gott als Objekt schlechthin nur für sich vor uns: freilich kommt dann auch die Beziehung Gottes auf die Menschen hinzu, doch dieß erscheint nach gewöhnlicher Vorstellung nicht wesentlich dazu gehörig und wir bemerken dagegen, daß die neuere Theologie mehr von der Religion handelt, als von Gott: es wird nur gefordert, der Mensch soll Religion haben, dieß ist die Hauptsache und es wird sogar als gleichgültig gesetzt, ob man von Gott etwas wisse oder nicht; oder man hält dafür, es sey dieß

nur ganz etwas Subjektives, man wisse eigentlich nicht, was Gott sey. Dagegen hat man im Mittelalter mehr das Wesen Gottes betrachtet und bestimmt. Wir haben anzuerkennen, daß Gott nicht betrachtet wird getrennt vom subjektiven Geiste, aber nicht aus dem Grunde, daß Gott ein Unbekanntes ist, sondern deswegen, weil Gott wesentlich Geist, als wissender ist. Es ist also eine Beziehung von Geist zu Geist. Dieses Verhältniß von Geist zu Geist liegt der Religion zu Grunde. — Wir hätten also zu beweisen, was die Religion ist und daß sie nothwendig ist: denn die Philosophie hat den Gegenstand nicht als einen gegebenen. Es giebt Völker, von denen man schwerlich sagen dürfte, daß sie Religion haben: ihr Höchstes, das sie etwa verehren, ist Sonne, Mond oder was ihnen sonst in der sinnlichen Natur auffällt. Auch giebt es die Erscheinung eines Extrems von Bildung, daß das Seyn Gottes überhaupt geläugnet worden ist und ebenso, daß die Religion die Wahrhaftigkeit des Geistes sey: ja man hat in diesem Extrem mit Ernst behauptet, die Priester seyen nur Betrüger, indem sie den Menschen eine Religion eingäben, denn sie hätten dabei nur die Absicht gehabt, sich die Menschen unterwürfig zu machen. Sonach wäre es keinesweges überflüssig, die Nothwendigkeit der Religion aufzuzeigen, und es kann mit Recht in wissenschaftlicher Rücksicht gefordert werden. Wir aber müssen dieses Aufzeigens überhoben seyn, wenn wir betrachten, wodurch es allein geschehen kann. Die Religionsphilosophie macht einen Theil der ganzen Philosophie aus: die Theile der Philosophie sind die Glieder einer Kette, eines Kreises: sie werden entwickelt in diesem Zusammenhange, und darin wird ihre Nothwendigkeit dargestellt. Es muß sich also die Nothwendigkeit der Religion aus dem Zusammenhange ergeben, so daß die Religion als Resultat dasteht und insofern vermittelt ist. Diesen Beweis haben wir so hinter uns: er ist in der Philosophie vorhanden; dieses Verhältniß ist bereits bemerkt worden. Wenn etwas Resultat ist, so ist es durch An-

deres vermittelt: wenn der Beweis geführt wird, daß Gott ist, so wird er als Resultat vorgestellt; dieß erscheint als widersinnig, da Gott gerade dieß ist, nicht Resultat zu seyn. So ist es auch mit der Religion, sie ist das substantielle Wissen; darin liegt ebenso, daß sie nicht Resultat seyn soll, sondern vielmehr die Grundlage. Allein es ist hier der nähere Sinn dieses Vermitteltseyns anzugeben.

Der Gang, wodurch die Wahrhaftigkeit und Nothwendigkeit der Religion aufgewiesen wird, ist in kurzem dieser. Wir fangen von Naturanschauungen an, wir wissen zuerst von Sinnlichem, das ist das natürliche Bewußtseyn. Als die Wahrheit der Natur ergiebt sich aber der Geist: es wird gezeigt, daß sie zurückgehe in ihren Grund, welcher der Geist überhaupt ist. Es wird von der Natur erkannt, daß sie ein vernünftiges System ist: die letzte Spitze ihrer Vernünftigkeit ist, daß sie selbst die Existenz der Vernunft aufzeigt. Das Gesetz der Lebendigkeit der Dinge bewegt die Natur; dieses Gesetz ist aber nur im Innern derselben; im Raum und Zeit nur auf äußerliche Weise: die Natur weiß nichts von dem Gesetze, das Wahre, der Geist ist so in einer ihm nicht gemäßen Existenz: die wahrhafte Existenz dessen, was an sich ist, ist der Geist, so geht der Geist aus der Natur hervor und zeigt, daß er die Wahrheit, d. i. die Grundlage, das Höchste in der Natur sey. Der Geist ist zunächst im Verhältniß zur Natur als zu einem Aeußerlichen und damit ist er endliches Bewußtseyn, er weiß von Endlichem und steht der Natur gegenüber als einem Anderen; der Geist ist zunächst als endlicher, das Endliche hat aber keine Wahrheit, es geht vorüber; der endliche Geist geht in seinen Grund zurück, da er als solcher im Widerspruch mit sich selbst begriffen ist: er ist frei; im Aeußerlichen zu seyn, ist seiner Natur widersprechend, er ist selbst dieß, sich vom Nichtigen zu befreien und sich zu sich selbst zu erheben, zu sich in seiner Wahrhaftigkeit und diese Erhebung ist das Hervorgehen der Religion. Dieser Gang der in seiner

Nothwendigkeit aufgezeigt wird, hat zum letzten Resultat: die Religion als die Freiheit des Geistes in seinem wahrhaften Wesen; das wahrhafte Bewußtseyn ist nur das vom Geiste in seiner Freiheit. In diesem nothwendigen Gang liegt der Beweis, daß die Religion etwas Wahrhaftes ist und derselbe Gang bringt unmittelbar den Begriff der Religion hervor. Die Religion ist so gegeben durch das, was ihr in der Wissenschaft vorangeht, also als nothwendig erkannt.

Gehen wir nun vom Menschen aus, indem wir das Subjekt voraussetzen, von uns anfangen, weil unser unmittelbares, erstes Wissen Wissen von uns sey, und fragen: Wie kommen wir zu dieser Unterscheidung, zum Wissen von einem Gegenstand, und hier zum Wissen von Gott? wie ist von uns aus dieß Urtheil zu fassen? — so ist die Antwort im Allgemeinen schon gegeben: Weil wir Denkende sind.. Gott ist das an und für sich schlechthin Allgemeine und das Denken hat und macht zu seinem Gegenstand das an und für sich Allgemeine. Dieß ist die einfache Antwort, die noch viel in sich enthält, was weiterhin von uns zu betrachten ist.

So sind wir auf dem Standpunkt des Bewußtseyns von Gott und somit erst auf dem Standpunkt der Religion überhaupt. Diesen haben wir jetzt festzuhalten und zunächst damit anzufangen, die Bestimmungen, die darin liegen, den Inhalt dieses Verhältnisses aufzunehmen und die besondern Formen desselben.

Diese sind theils psychologischer Art, die auf die Seite des endlichen Geistes fallen, die wir aber hier vorzunehmen haben, insofern wir von der Religion handeln als ganz konkreter. Das Allgemeine zunächst ist das Bewußtseyn von Gott: dieses ist nicht nur Bewußtseyn, sondern näher auch Gewißheit. Die nähere Form derselben ist Glauben, diese Gewißheit, sofern sie im Glauben, dieß Wissen von Gott, Gefühl und im Gefühl ist: das betrifft die subjektive Seite.

Das Zweite ist die objektive Seite, die Weise des Inhalts.

Die Form, in der Gott zunächst für uns ist, ist die Weise der Vorstellung und zuletzt die Form des Denkens als solchen. — Das Erste ist das Bewußtseyn von Gott überhaupt, daß er uns Gegenstand ist, daß wir Vorstellungen überhaupt von ihm haben. Aber das Bewußtseyn ist nicht nur, daß wir einen Gegenstand haben und eine Vorstellung, sondern daß dieser Inhalt auch ist, nicht bloß eine Vorstellung ist. Das ist die Gewißheit von Gott.

Vorstellung oder daß Etwas Gegenstand im Bewußtseyn ist, heißt, daß dieser Inhalt in mir, der meinige ist. Ich kann Vorstellungen haben von ganz erdichteten, phantastischen Gegenständen; dieser Inhalt ist hier nur der meinige, nur in der Vorstellung, ich weiß von diesem Inhalt zugleich, daß er nicht ist. Das macht den Charakter der Vorstellung überhaupt aus. Im Traume bin ich auch Bewußtseyn, habe Gegenstände, aber sie sind nicht.

Aber das Bewußtseyn von Gott fassen wir auf so, daß er zugleich ist, nicht bloß der meinige, im Subjekt, in mir, sondern unabhängig von mir, meinem Vorstellen und Wissen, er ist an und für sich. Das liegt in diesem Inhalte selbst: Gott ist diese an und für sich seyende Allgemeinheit, nicht bloß für mich seyende; außer mir, unabhängig von mir.

Es sind da also zweierlei Bestimmungen verbunden. Dieser Inhalt ist ebenso, als er selbstständig ist, ungetrennt von mir. Gewißheit ist unmittelbare Beziehung des Inhalts und meiner; will ich diese Gewißheit intensiv ausdrücken, so sage ich: Ich weiß dieß so gewiß, als ich selbst bin. Beide, die Gewißheit dieses äußerlichen Seyns und meine Gewißheit ist Eine Gewißheit. Diese Einheit der Gewißheit ist die Ungetrenntheit dieses Inhalts, der von mir verschieden ist, die Ungetrenntheit beider von einander Unterschiedner.

Man kann nun dabei stehen bleiben und es wird auch behauptet, man müsse bei dieser Gewißheit stehen bleiben. Man

macht aber sogleich diesen Unterschied, das ist bei Allem: es kann Etwas gewiß seyn, eine andere Frage ist, ob es wahr sey; der Gewißheit setzt man die Wahrheit entgegen: darin, daß Etwas gewiß ist, ist es noch nicht wahr.

Die unmittelbare Form dieser Gewißheit ist die des Glaubens. Der Glaube hat einen Gegensatz eigentlich in sich und dieser Gegensatz ist mehr oder weniger unbestimmt. Man setzt Glauben dem Wissen entgegen; ist es dem Wissen überhaupt entgegengesetzt, so ist es leerer Gegensatz: was ich glaube, weiß ich auch, das ist Inhalt in meinem Bewußtseyn, Glaube ist ein Wissen, aber man meint gewöhnlich mit Wissen ein vermitteltes, erkennendes Wissen.

Das Nähere ist, daß man eine Gewißheit Glauben nennt, insofern diese theils nicht eine unmittelbare sinnliche ist, theils insofern dieß Wissen auch nicht ein Wissen der Nothwendigkeit eines Inhalts ist. Man sagt in einer Rücksicht: es ist unmittelbare Gewißheit. Was ich unmittelbar vor mir sehe, das weiß ich: ich glaube nicht, daß ein Himmel über mir ist, den sehe ich. Auf der andern Seite: wenn ich die Vernunfteinsicht habe in die Nothwendigkeit einer Sache; dann sagen wir auch nicht: ich glaube, z. B. an den pythagoräischen Lehrsatz. Da setzt man voraus, daß Einer nicht bloß aus Autorität den Beweis davon annimmt, sondern ihn eingesehen.

In neuern Zeiten hat man auch Glauben im Sinne der Gewißheit genommen, bloß im Gegensatz gegen die Einsicht in die Nothwendigkeit eines Inhalts. Das ist besonders die Bedeutung des Glaubens, die Jacobi aufgebracht hat. So sagt Jacobi: wir glauben nur, daß wir einen Körper haben, das wissen wir nicht. Da hat das Wissen diese nähere Bedeutung: Kenntniß der Nothwendigkeit. Nämlich ich sehe dieß — dieß, sagt Jacobi, ist nur ein Glauben: denn ich schaue an, fühle; so ein sinnliches Wissen ist ganz unmittelbar, unvermittelt, es

ist kein Grund. Hier hat Glauben überhaupt die Bedeutung der unmittelbaren Gewißheit.

Es wird nun vornehmlich von der Gewißheit, daß ein Gott ist, der Ausdruck „Glaube" gebraucht, insofern man nicht die Einsicht in die Nothwendigkeit dieses Inhalts hat. Der Glaube ist insofern etwas Subjektives, insofern man die Nothwendigkeit des Inhalts, das Bewiesenseyn das Objektive nennt, objektives Wissen, Erkennen. Man glaubt an Gott, insofern man nicht die Einsicht hat in die Nothwendigkeit dieses Inhalts, daß er ist, was er ist.

Glaube an Gott, sagt man auch deßwegen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, weil wir keine unmittelbare, sinnliche Anschauung von Gott haben. Insofern man an Gott glaubt, hat man die Gewißheit, daß Gott dieser Inhalt ist. Man spricht nun wohl auch von Glaubensgrund, aber das ist schon uneigentlich gesprochen: habe ich Gründe und zwar objektive, eigentliche Gründe, so wird es mir bewiesen. Es können aber die Gründe selbst subjektiver Natur seyn, so lasse ich mein Wissen für ein bewiesenes Wissen gelten; insofern diese Gründe subjektiv sind, sage ich Glaube.

Der Hauptgrund, der Eine Grund beim Glauben an Gott ist die Autorität, daß Andere dieses wissen, die für mich gelten, daß sie im Besitz des Wissens sind, vor denen ich Ehrfurcht, zu denen ich das Zutrauen habe, sie wissen das, was wahr ist. Der Glaube beruht auf dem Zeugniß, insofern hat er Grund; aber der absolute Grund des Glaubens, das absolute Zeugniß von dem Inhalt einer Religion ist das Zeugniß des Geistes, nicht Wunder, nicht äussere, historische Beglaubigung: der wahrhafte Inhalt einer Religion hat zu seiner Beglaubigung das Zeugniß in mir, daß dieser Inhalt der Natur meines Geistes gemäß ist, die Bedürfnisse meines Geistes darin befriedigt sind. Mein Geist weiß von sich selbst, seinem Wissen — das ist unmittelbares

Wissen, die einfache wahrhafte Bestimmung dieser Gewißheit, die Glauben heißt.

Von dem Glauben in seinem konkreten Begriff wird noch später zu sprechen seyn; hier betrachten wir ihn nur als diese Gewißheit und die drei Formen dieser Gewißheit sind Gefühl, Vorstellung, Gedanke.

a. Die Form des Gefühls.

Was die Form des Gefühls betrifft, so finden wir auf empirische Weise zunächst folgende Bestimmungen:

1. Wir wissen von Gott und zwar unmittelbar; Gott soll nicht begriffen werden; es soll nicht über Gott raisonnirt werden, weil es mit vernünftigem Erkennen nicht hat gehen wollen.

2. Wir müssen nach einem Halte dieses Wissens fragen. Wir wissen nur in uns, es ist so nur subjektiv, daher wird nach einem Grund gefragt, es wird nach dem Ort des göttlichen Seyns gefragt und gesagt, Gott ist im Gefühl, das Gefühl erhält so die Stellung eines Grundes, das Seyn Gottes ist uns so im Gefühl gegeben.

Diese Sätze sind ganz richtig und es soll keiner negirt werden, aber sie sind so trivial, daß es nicht der Mühe werth ist, hier davon zu sprechen. Wenn die Religionswissenschaft auf diese Sätze beschränkt wird, so ist es nicht werth, sie zu haben und es ist nicht einzusehen, weshalb es denn Theologie giebt.

1. Wir wissen unmittelbar, daß Gott ist. Dieser Satz hat zunächst einen ganz unbefangenen Sinn, dann aber auch einen nicht unbefangenen, nämlich den, daß dieß sogenannte unmittelbare Wissen, das einzige Wissen von Gott ist und die moderne Theologie ist insofern der geoffenbarten Religion entgegen, als auch der vernünftigen Erkenntniß, die den Satz ebenso leugnet.

Das Wahre davon ist näher zu betrachten. Wir wissen, daß Gott ist und wissen dieß unmittelbar. Was heißt Wissen? Es ist von Erkennen unterschieden. Wir haben den Ausdruck: gewiß, und setzen Wissen der Wahrheit entgegen. Wissen drückt

die subjektive Weise aus, in der etwas für mich, in meinem Bewußtseyn ist, so daß es die Bestimmung hat eines Seyenden.

Wissen ist also überhaupt dieß, daß der Gegenstand, das Andere ist und sein Seyn mit meinem Seyn verknüpft ist. Ich kann auch wissen, was es ist, aus unmittelbarer Anschauung oder als Resultat der Reflexion, aber wenn ich sage, ich weiß es, so weiß ich nur sein Seyn, das Uebrige sind dann nähere Bestimmungen, Beschaffenheiten, welche so eintreten, daß sie sind. Man gebraucht Wissen auch als Vorstellung haben, aber es liegt immer darin, daß der Inhalt ist. Wissen ist also abstraktes Verhalten. Erkennen sagen wir dagegen, wenn wir von einem Allgemeinen wissen, aber es auch nach seiner besondern Bestimmung fassen.

Wir erkennen die Natur, den Geist, aber nicht ein Haus, jenes ist Allgemeines, dieß Besonderes und jenen reichen Inhalt erkennen wir nach seiner nothwendigen Beziehung auf einander.

Näher betrachtet ist dieß Wissen Bewußtseyn, aber ganz abstraktes, für uns abstrakte Thätigkeit des Ich. Kenntniß betrifft schon den besonderen bestimmten Inhalt. Dieß Wissen ist also bloß dieß, daß irgend ein Inhalt ist, ist die abstrakte Beziehung des Ich auf den Gegenstand, der Inhalt mag seyn, welcher er will. Wissen und Bewußtseyn ist eins und dasselbe, nur daß Bewußtseyn zugleich nähere Bestimmung des Gegenstandes ist. Kenntniß oder Anschauung haben, oder Erkennen betrifft schon eine reichere Bestimmung, nicht bloß die abstrakte des Wissens, welches die einfache, abstrakte Thätigkeit des Ich ist. Oder unmittelbares Wissen ist nichts anderes als Denken ganz abstrakt genommen. Denken ist aber auch die mit sich identische Thätigkeit des Ich. Denken überhaupt ist unmittelbares Wissen.

Näher ist Denken das, in dem sein Gegenstand auch die Bestimmung eines Abstrakten hat, die Thätigkeit des Allgemeinen. Dieß Denken ist in Allem enthalten, man mag sich noch

so konkret verhalten, aber man nennt es nur Denken, insofern der Inhalt die Bestimmung eines Abstrakten, Allgemeinen hat.

Hier ist nun das Wissen kein unmittelbares Wissen von einem körperlichen Gegenstand, sondern von Gott, Gott ist der ganz allgemeine Gegenstand, nicht irgend eine Partikularität, die allgemeinste Persönlichkeit. Unmittelbares Wissen von Gott ist unmittelbares Wissen von einem Gegenstand, der ganz allgemein ist, so daß nur das Produkt unmittelbar ist, dieß ist Denken. Unmittelbares Wissen von Gott ist denken von Gott, denn Denken ist die Thätigkeit, für welche das Allgemeine ist.

Gott hat hier noch keinen Inhalt, keine weitere Bedeutung, er ist nur nichts Sinnliches, er ist nur ein Allgemeines, wir wissen so von ihm als nicht in die unmittelbare Anschauung fallend. Dieß unmittelbare Wissen von Gott ist schlechterdings nur Denken, dieß ist das Allgemeine als thätig und das Denken, indem es thätig ist und sich unmittelbar verhält, denkt es, das was es denkt, als Allgemeines, es geht durch das Besondere hindurch. Indem man schließt, fängt man von besonderen unterschiedenen Stoffen und Bestimmungen an und verwandelt sie in Allgemeines, es ist vermittelndes Denken, aber das bloß Allgemeine, unbestimmt Allgemeine ist sein unmittelbares Produkt, reines Denken ist der Inhalt, der das Denken selber ist, es verhält sich so unmittelbar. Es ist gerade eben solche Unmittelbarkeit, als wenn ich frage, was fühlt das Gefühl, was schaut die Anschauung an? es ist Gefühltes und Angeschautes, lauter leere Tautologieen. Um der Tautologie willen ist das Verhältniß ein unmittelbares.

Das Wissen von Gott will also nichts sagen als, ich denke Gott. Das Weitere ist nun hinzuzusetzen, dieser Inhalt des Denkens, dieß Produkt ist, ist ein Seyendes, Gott ist nicht nur gedacht, sondern er ist, er ist nicht bloß Bestimmung des Allgemeinen. Es ist nun weiter aus dem Begriff Rechenschaft zu geben, zu sehen, inwiefern das Allgemeine die Bestimmung er-

hält, daß es ist. Daß Gott eine weitere Bedeutung habe, wird weiter unten gezeigt werden.

Aus der Logik müssen wir hieher nehmen, was Seyn ist. Seyn ist die Allgemeinheit in ihrem leeren abstraktesten Sinn genommen, die reine Beziehung auf sich, ohne weitere Reaktion nach außen oder innen. Seyn ist die Allgemeinheit, als abstrakte Allgemeinheit. Das Allgemeine ist wesentlich Identität mit sich, dieß ist auch das Seyn, es ist einfach. Die Bestimmung des Allgemeinen enthält sogleich die Beziehung auf Einzelnes, diese Besonderheit kann ich mir vorstellen als außerhalb des Allgemeinen, oder wahrhafter innerhalb desselben. Das Allgemeine ist auch diese Beziehung auf sich, diese Durchgängigkeit im Besonderen. Das Seyn entfernt alle Relation, jede Bestimmung, die konkret ist, ist ohne weitere Reflexion, ohne Beziehung auf Anderes. Das Seyn ist so in dem Allgemeinen enthalten, und wenn ich sage, das Allgemeine ist, so spreche ich auch seine trockene, reine, abstrakte Beziehung auf sich aus, diese dürre Unmittelbarkeit, die das Seyn ist. Das Allgemeine ist kein Unmittelbares in diesem Sinne, es soll auch seyn ein Besonderes, das Allgemeine soll in ihm selber seyn, dieß sich zum Besonderen Bethätigen ist nicht das Abstrakte, Unmittelbare. Das abstrakt Unmittelbare hingegen, diese dürre Beziehung auf sich ist mit dem Seyn ausgesprochen. Wenn ich also sage, dieser Gegenstand ist, so wird damit ausgesprochen die letzte Spitze der trockenen Abstraktion, es ist die leerste dürftigste Bestimmung.

Wissen ist Denken und dieß ist das Allgemeine und enthält die Bestimmung des abstrakt Allgemeinen, die Unmittelbarkeit des Seyn, dieß ist der Sinn des unmittelbaren Wissens.

Wir sind so in der abstrakten Logik; dieß geht immer so, wenn man meint, man sey auf dem konkreten Boden, auf dem Boden des unmittelbaren Bewußtseyns, aber dieser ist der ärmste an Gedanken und die darin enthaltenen sind die kahlsten, leersten. Es ist die größte Unwissenheit, wenn man glaubt, das

unmittelbare Wissen sey außer der Region des Denkens, man schlägt sich mit solchen Unterschieden herum und näher betrachtet schwinden sie zusammen.

Näher fragen wir denn, wodurch das, was ich im unmittelbaren Bewußtseyn weiß, verschieden ist von Anderem, was ich weiß. Ich weiß noch nichts, als daß das Allgemeine ist; was Gott für einen weiteren Inhalt hat, davon ist im Folgenden zu sprechen, der Standpunkt des unmittelbaren Bewußtseyns giebt nicht mehr. Daß man Gott nicht erkennen könne, ist der Standpunkt der Aufklärung und dieß fällt mit dem unmittelbaren Wissen von Gott zusammen. Ferner ist aber Gott ein Gegenstand meines Bewußtseyns, ich unterscheide ihn von mir, er ist ein Anderes von mir und ich von ihm. Wenn wir andere Gegenstände so vergleichen nach dem, was wir von ihnen wissen, so wissen wir von ihnen auch dieß: sie sind, und sind ein Anderes als wir, sind für sich, sie sind dann ein Allgemeines oder auch nicht, sie sind ein Allgemeines und zugleich Besonderes, haben irgend einen bestimmten Inhalt. Die Wand ist, ist ein Ding, Ding ist ein Allgemeines und soviel weiß ich auch von Gott. Wir wissen von andern Dingen weit mehr; abstrahiren wir aber von allen Bestimmtheiten derselben, sagen wir, wie eben, von der Wand nur: sie ist, so wissen wir von ihr ebenso viel, als von Gott. So hat man denn Gott abstrakt ens genannt. Aber dies ens ist das Leerste, wogegen sich die übrigen entia weit erfüllter zeigen.

Wir haben gesagt, Gott ist im unmittelbaren Wissen; wir sind auch; es kommt ihm diese Unmittelbarkeit des Seyns zu. Alle andern, konkreten, empirischen Dinge sind auch, sind identisch mit sich, dieß ist abstrakt ihr Seyn als Seyn. Dieß Seyn ist gemeinschaftlich mit mir, aber der Gegenstand meines Wissens ist so beschaffen, daß ich auch sein Seyn von ihm abziehen kann, ich stelle mir ihn vor, glaube an ihn, aber dieß Geglaubte ist ein Seyn nur in meinem Bewußtseyn. Es treten somit die

Allgemeinheit und diese Bestimmung der Unmittelbarkeit auseinander und müssen es. Diese Reflexion muß eintreten, denn wir sind zwei und müssen unterschieden seyn, sonst wären wir eins, d. h. es muß dem Einen eine Bestimmung beigelegt werden, die dem Anderen nicht zukommt. Eine solche Bestimmung ist das Seyn; ich bin; das Andere, der Gegenstand, ist deshalb nicht; das Seyn nehme ich auf mich, auf meine Seite, an meiner Existenz zweifele ich nicht, sie fällt bei dem Anderen deshalb weg. Indem das Seyn nur das Seyn des Gegenstandes ist, so, daß der Gegenstand nur dieß gewußte Seyn ist, fehlt ihm ein Seyn an und für sich und er erhält es erst im Bewußtseyn; es ist nur als gewußtes Seyn gewußt, nicht als an und für sich selbst seyendes. Nur das Ich ist, der Gegenstand nicht. Ich kann wohl an allem zweifeln, aber am Seyn meiner selbst nicht: denn Ich ist das zweifelnde, der Zweifel selbst. Wird der Zweifel Gegenstand des Zweifels, zweifelt der Zweifelnde am Zweifel selbst, so verschwindet der Zweifel. Ich ist die unmittelbare Beziehung auf sich selbst; im Ich ist das Seyn. Im Ich ist das Seyn schlechthin in mir selbst; ich kann von allem abstrahiren, vom Denken kann ich nicht abstrahiren, denn das Abstrahiren ist selbst das Denken, es ist die Thätigkeit des Allgemeinen, die einfache Beziehung auf sich. Im Abstrahiren selbst ist das Seyn, ich kann mich zwar umbringen, aber das ist die Freiheit, von meinem Daseyn zu abstrahiren. Ich bin, im Ich ist schon das Bin enthalten.

Indem man nun den Gegenstand, Gott aufzeigt, wie er das Seyn ist, so hat man das Seyn auf sich genommen; das Ich hat sich das Seyn vindicirt, vom Gegenstand ist es weggefallen; soll er gleichwohl als seyend ausgesprochen werden, so muß ein Grund anzugeben seyn. Gott muß aufgezeigt werden, daß er in meinem Seyn ist und so lautet die Forderung so, es soll, da wir hier in der Empirie und Beobachtung stehen, der Zustand gezeigt werden, in dem Gott in mir ist, wir nicht zwei sind, ein

Beobachtbares, wo die Verschiedenheit wegfällt, wo Gott in diesem Seyn ist, das mir bleibt, indem ich bin; eine Weise, in welcher mit mir als Seyenden ungetrennt ist, was bisher Gegenstand war.

Diesen Ort nennt man das Gefühl.

2. Man spricht von religiösem Gefühl und sagt, in ihm ist uns der Glaube an Gott gegeben, es ist dieser innerste Boden, auf dem uns schlechthin gewiß ist, daß Gott ist. Von der Gewißheit ist schon gesprochen. Diese Gewißheit ist, daß zweierlei Seyn gesetzt sind in der Reflexion als Ein Seyn. Seyn ist die abstrakte Beziehung auf sich, es sind nun zwei Seyende, sie sind aber nur Ein Seyn und dieß ungetrennte Seyn ist mein Seyn, dieß ist die Gewißheit. Diese Gewißheit ist mit einem Inhalt in konkreterer Weise das Gefühl und dieß Gefühl wird als der Grund des Glaubens und Wissens von Gott angegeben. Was in unserem Gefühl ist, das nennen wir Wissen und so ist denn Gott; das Gefühl erhält so die Stellung des Grundes. Die Form des Wissens ist das Erste, dann die Unterschiede und damit treten die Differenzen zwischen beiden ein und die Reflexion, daß das Seyn mein Seyn ist, mir zukommt. Und da ist denn das Bedürfniß, daß in diesem Seyn, das ich mir nehme, auch der Gegenstand ist, dieß ist denn das Gefühl. Auf das Gefühl wird so gewiesen.

Ich fühle Hartes; wenn ich so spreche, so ist Ich das Eine, das Zweite ist das Etwas, es sind ihrer Zwei. Der Ausdruck des Bewußtseyns, das Gemeinschaftliche ist die Härte. Es ist Härte in meinem Gefühl und auch der Gegenstand ist hart. Diese Gemeinschaft existirt im Gefühl, der Gegenstand berührt mich und ich bin erfüllt von seiner Bestimmtheit. Wenn ich sage Ich und Gegenstand, so sind noch beide für sich; erst im Gefühl verschwindet das doppelte Seyn. Die Bestimmtheit des Gegenstandes wird die meinige; insofern das Andere selbstständig bleibt, wird es nicht gefühlt, geschmeckt.

Dieß ist die formelle Weise des Gefühls; was ist nun weiter der Inhalt des Gefühls auf dem empirischen Standpunkt? Das Gefühl als solches ist noch diese Unbestimmtheit. Beim Gefühl werden wir sogleich erinnert an die Bestimmtheit desselben, von welcher Art es ist. Diese ist, was als Inhalt erscheint. Es kann den allermannigfaltigsten Inhalt haben, wir haben Gefühl von Recht, von Unrecht, Gott, Farbe, Haß, Feindschaft, Freude ꝛc., es findet sich darin der widersprechendste Inhalt, das Niederträchtigste und das Höchste, Edelste hat seinen Ort darin. Es ist Erfahrung, daß das Gefühl den zufälligsten Inhalt hat; dieser kann der wahrhafteste und der schlechteste sein. Gott hat, wenn er im Gefühl ist, nichts vor dem Schlechtesten voraus; sondern es sproßt die königlichste Blume auf demselben Boden neben dem wuchherndsten Unkraut auf. Daß ein Inhalt im Gefühl ist, dieß macht für ihn selbst nichts Vortreffliches aus. Denn nicht nur das, was ist, kommt in unser Gefühl, nicht blos Reales, Seyendes, sondern auch Erdichtetes, Erlogenes, alles Gute und alles Schlechte, alles Wirkliche und alles Nichtwirkliche ist in unserem Gefühl, das Entgegengesetzteste ist darin. Alle Einbildungen von Gegenständen fühle ich, ich kann mich begeistern für das Unwürdigste. Ich habe Hoffnung, Hoffnung ist ein Gefühl, in ihr ist wie in der Furcht das Zukünftige, unmittelbar solches, was noch nicht ist, vielleicht erst seyn wird, vielleicht nie seyn wird. Ebenso kann ich mich begeistern für Vergangenes, aber auch für solches, was weder gewesen ist, noch seyn wird. Ich kann mir einbilden, ein tüchtiger großer Mensch zu seyn, fähig zu seyn, alles aufzuopfern für Recht, für meine Meinung, kann mir einbilden, viel genutzt, geschafft zu haben, aber es ist die Frage, ob es wahr ist. Ob mein Gefühl wahrhafter Art, gut ist, kommt auf seinen Inhalt an. Daß dieser Inhalt im Gefühl ist, macht es nicht aus, denn auch das Schlechteste ist darin. Ob der Inhalt existirt, hängt ebenso nicht davon ab, ob er im Gefühl ist, denn Eingebildetes, das nie existirt hat und nie existiren wird,

ist darin. Gefühl ist demnach eine Form für allen möglichen Inhalt und dieser Inhalt erhält darin keine Bestimmung, die Form ist jeden Inhalts fähig. Das Gefühl ist die Form, in der der Inhalt gesetzt ist als vollkommen zufällig. Er kann durch mein Belieben, meine Willkür gesetzt sein oder durch die Natur, im Gefühl bin ich am abhängigsten. Die Willkür, das Belieben ist ebenso Zufall, der Inhalt hat also im Gefühl die Form, daß er nicht an und für sich bestimmt ist, nicht durch das Allgemeine, nicht durch den Begriff gesetzt ist. Er ist daher in seinem Wesen das Besondere, das Beschränkte; es ist so gleichgültig, daß er dieser sey, es kann auch ein anderer Inhalt in meinem Gefühl seyn. Wenn also das Seyn Gottes in unserem Gefühl nachgewiesen wird, so ist es darin ebenso zufällig, wie jedes Andere, dem dieß Seyn zukommen kann. Das nennen wir dann Subjektivität, aber im schlechtesten Sinne; die Persönlichkeit, das sich selbst Bestimmen, die höchste Intensität des Geistes in sich, ist auch Subjektivität, aber in einem höheren Sinne, in einer freieren Form; hier aber heißt Subjektivität nur Zufälligkeit.

Man beruft sich häufig so auf sein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen; so einen Menschen muß man stehen lassen; denn mit dem Appelliren an das eigene Gefühl ist die Gemeinschaft unter uns abgerissen. Auf dem Boden des Gedankens, des Begriffs dagegen sind wir auf dem des Allgemeinen, der Vernünftigkeit; da haben wir die Natur der Sache vor uns; darüber können wir uns verständigen; der Sache unterwerfen wir uns; sie ist das Gemeinsame; zum Gefühl übergehend verlassen wir es; wir ziehen uns zurück in die Sphäre unserer Zufälligkeit und sehen nur zu, wie die Sache sich da vorfindet.

Das Gefühl ist ferner das, was der Mensch mit dem Thiere gemein hat, es ist die thierische, sinnliche Form. Wenn also das, was Recht, Sittlichkeit, Gott ist, im Gefühl aufgezeigt wird, so ist dieß die schlechteste Weise, in der ein solcher Inhalt nach-

gewiesen werden kann. Gott ist wesentlich im Denken. Der Verdacht, daß er durch das Denken nur im Denken ist, muß uns schon dadurch aufsteigen, daß der Mensch nur Religion hat, nicht das Thier.

Alles im Menschen, dessen Boden der Gedanke ist, kann in die Form des Gefühls versetzt werden. Recht, Freiheit, Sittlichkeit ꝛc. hat seine Wurzel in der höheren Bestimmung, wodurch der Mensch nicht Thier, sondern Geist ist; alles dieß, höheren Bestimmungen Angehörige, kann in die Form des Gefühls versetzt werden; doch das Gefühl ist nur Form für diesen Inhalt, der einem ganz anderen Boden angehört. Wir haben so Gefühle von Recht, Freiheit, Sittlichkeit, aber es ist nicht das Verdienst des Gefühls, daß sein Inhalt dieser wahrhafte ist.

Der gebildete Mensch kann ein wahres Gefühl von Recht, von Gott haben, aber dieß kommt nicht vom Gefühl her, sondern der Bildung des Gedankens hat er es zu verdanken, durch diesen ist erst der Inhalt der Vorstellung und so das Gefühl vorhanden. Es ist eine Täuschung, das Wahre, Gute auf Rechnung des Gefühls zu schreiben.

Aber nicht nur kann ein wahrhafter Inhalt in unserem Gefühl seyn; er soll und muß es auch, wie man sonst sagte, Gott muß man im Herzen haben. Herz ist schon mehr, als Gefühl; dieses ist nur momentan, zufällig, flüchtig, wenn ich aber sage, ich habe Gott im Herzen, so ist das Gefühl hier als fortdauernde, feste Weise meiner Existenz ausgesprochen. Das Herz ist, was ich bin, nicht blos, was ich augenblicklich bin, sondern was ich im Allgemeinen bin nach dieser Seite, mein Charakter. Die Form des Gefühls als Allgemeines heißt dann Grundsätze oder Gewohnheiten meines Seyns, feste Art meiner Handlungsweise.

In der Bibel aber wird ausdrücklich dem Herzen das Böse als solches zugeschrieben; das Herz ist so auch der Sitz desselben, diese natürliche Besonderheit. Das Gute, Sittliche ist aber nicht, daß der Mensch seine Besonderheit, Eigensucht, Selbstischkeit

geltend macht; thut er das, so ist er böse. Das Selbstische ist das Böse, das wir Herz überhaupt nennen. Wenn man nun auf diese Weise sagt, Gott, Recht rc. soll auch in meinem Gefühl, in meinem Herzen seyn, so drückt man damit nur aus, daß es nicht blos von mir Vorgestelltes, sondern ungetrennt identisch mit mir seyn soll. Ich als Wirklicher soll so bestimmt seyn, es soll meinem Charakter eigen seyn, die allgemeine Weise meiner Wirklichkeit soll diese seyn, und so ist es wesentlich, daß aller wahrhafte Inhalt im Gefühl, im Herzen sey. Die Religion ist so ins Herz zu bringen, und diese Weise ist die Seite, daß das Individuum religiös gebildet werde. Das Herz, Gefühl muß gereinigt, gebildet werden; dieß Bilden heißt, daß ein anderes, höheres das Wahrhafte sey und werde. Aber darum, daß der Inhalt im Gefühl ist, ist er noch nicht wahrhaft, noch nicht an und für sich, nicht gut, vortrefflich in sich. Das Gefühl ist der Punkt des subjektiven, zufälligen Seyns. Es ist Sache des Individuums, seinem Gefühle einen solchen wahren Inhalt zu geben. Eine Theologie aber, die nur Gefühle beschreibt, bleibt in der Empirie, Historie und derselben Zufälligkeiten stehen, hat es mit Gedanken, die einen Inhalt haben, noch nicht zu thun.

In neuerer Zeit spricht man nicht mehr vom Herzen, sondern von Ueberzeugung; mit dem Herzen spricht man noch seinen unmittelbaren Charakter aus; wenn man aber von Handeln nach der Ueberzeugung spricht, so liegt darin, daß der Inhalt eine Macht ist, die mich regiert, er ist meine Macht und ich bin der seinige, sie ist ein Inwohnen, das mehr durch den Gedanken und die Einsicht hervorgeht. Nach Ueberzeugung handelnd, handele ich aus dem Herzen intensiv.

Was noch insonderheit dieß betrifft, daß das Herz der Keim dieses Inhaltes ist, so kann dieses ganz zugegeben werden, aber damit ist nicht viel gesagt. Es ist die Quelle, das heißt etwa: es ist die erste Weise, in welcher solcher Inhalt am Subjekt erscheint, der Ort, der Sitz. Zuerst hat der Mensch vielleicht re-

ligiöses Gefühl, vielleicht auch nicht, so ist allerdings insofern das Herz der Keim, aber wie bei einem vegetabilischen Samenkorn das die erste Weise der Existenz der Pflanze ist, so ist auch das Gefühl diese eingehüllte Weise.

Dieses Samenkorn, womit das Leben der Pflanze anfängt, ist nur in der Erscheinung, empirischer Weise das Erste: aber das Samenkorn ist ebenso Produkt, Resultat, das Letzte, es ist also ganz relative Ursprünglichkeit: es ist Produkt, dieses Eingehülltseyn der Natur des Baumes, dieses einfache Samenkorn ist Resultat des ganz entwickelten Lebens des Baumes.

So ist auch im Gefühl dieser ganze Inhalt auf diese eingehüllte Weise in unserer subjektiven Wirklichkeit: aber ein ganz Anderes ist es, daß dieser Inhalt als solcher dem Gefühl als solchen angehöre. Solcher Inhalt, wie Gott, Verhältniß des Menschen zu Gott, Recht, Pflicht, ist wenigstens vom Gefühl bestimmt vor die Vorstellung gebracht. Gott ist ein an und für sich allgemeiner Inhalt, ebenso der Inhalt von Recht und Pflicht auch Bestimmung des vernünftigen Willens.

Ich bin Wille, nicht nur Begierde, habe nicht nur Neigung; — Ich ist das Allgemeine — als Wille bin ich in meiner Freiheit, in meiner Allgemeinheit selbst, in der Allgemeinheit meiner Selbstbestimmung, und ist mein Wille vernünftig, so ist sein Bestimmen überhaupt ein allgemeines, ein Bestimmen nach dem reinen Begriff. Der vernünftige Wille ist sehr unterschieden vom zufälligen Willen, vom Wollen nach zufälligen Trieben, Neigungen; der vernünftige Wille bestimmt sich nach seinem Begriff, und der Begriff, die Substanz des Willens ist die reine Freiheit, und alle Bestimmungen des Willens, die vernünftig sind, sind Entwicklungen der Freiheit, und die Entwicklungen, die aus den Bestimmungen hervorgehen, sind Pflichten.

Solcher Inhalt gehört der Vernünftigkeit an, er ist Bestimmung durch, nach dem reinen Begriff, dieser Inhalt gehört also ebenso dem Denken an: der Wille ist nur vernünftig, insofern

er denkend ist. Man stellt sich vor, Wille und Intelligenz sind zweierlei Fächer und der Wille kann vernünftig und damit sittlich seyn ohne Denken. So ist auch von Gott schon erinnert, daß dieser Inhalt ebenso dem Denken angehört; der Boden, auf dem dieser Inhalt aufgefaßt ebenso, wie erzeugt wird, ist das Denken.

Wenn wir nun das Gefühl als den Ort genannt haben, in welchem das Seyn Gottes unmittelbar aufzuzeigen ist, so haben wir darin das Seyn, den Gegenstand Gott nicht angetroffen, wie wir es verlangt haben, nicht als freies an und für sich Seyn. Gott ist, ist an und für sich selbstständig, ist frei, diese Selbstständigkeit, dieß freie Seyn finden wir nicht im Gefühl, ebenso wenig den Inhalt als an und für sich seyenden Inhalt, sondern es kann jeder besondere Inhalt darin seyn. Wenn das Gefühl wahrhaft, echter Natur seyn soll, so muß es dieses durch seinen Inhalt seyn, das Gefühl macht diesen aber nicht so.

Dies ist die Natur dieses Bodens des Gefühls und die Bestimmungen, die ihm angehören. Es ist Gefühl irgend eines Inhaltes und zugleich Selbstgefühl. Im Gefühl genießen wir uns so zugleich, unsere Erfüllung von der Sache. Das Gefühl ist darum etwas so beliebtes, weil der Mensch seine Partikularität darin vor sich hat. Wer in der Sache lebt, in den Wissenschaften, im Praktischen, der vergißt sich selbst darin, hat kein Gefühl dabei; das Gefühl ist Reminiscenz seiner selbst, er ist denn so mit seiner Besonderheit ein Minimum; die Eitelkeit, die Selbstgefälligkeit dagegen, die nichts lieber hat und behält, als sich selbst und nur im Genuß ihrer selbst bleiben will, appellirt an ihr eigenes Gefühl und kommt deshalb nicht zum objektiven Denken und Handeln. Der Mensch, der nur mit dem Gefühl zu thun hat, ist noch nicht fertig, ist ein Anfänger im Wissen, Handeln u. s. w.

Wir müssen uns nun also nach einem anderen Boden um-

sehen, so weit es nach diesem Standpunkt angeht. Im Gefühl haben wir Gott weder nach seinem selbstständigen Seyn, noch nach seinem Inhalt gefunden. Im unmittelbaren Wissen war der Gegenstand nicht seyend, sondern sein Seyn fiel in das wissende Subjekt; es fand daher den Grund seines Seyns im Gefühl.

Diese Mangelhaftigkeit nöthigt uns, weiter zu gehen, um zu sehen, in welchem Bewußtseyn wir das finden, was der Religion entspricht. Wir suchen eine Region des Bewußtseyns, wo das Seyn des Objekts als an und für sich seyend ist, wo der Gegenstand eigenes Seyn hat, wo denn ferner der Inhalt nicht nur als zufällig vorhanden sey, sondern in der Form absoluter Bestimmtheit.

Indem wir uns umsehen, in welcher Form des Bewußtseyns wir dieß finden, so bietet sich uns die des weiter bestimmten Bewußtseyns dar, wir sind nicht an die Formen des unmittelbaren Wissens und des religiösen Gefühls gebunden, und indem wir zum weiter bestimmten Bewußtseyn übergehen, gehen wir noch nicht über den empirischen Standpunkt des bloßen Beobachtens hinaus, den wir uns gestellt haben.

b. Die Form der Vorstellung.

Diese Form betrifft die objektive Seite; Gewißheit ist Subjektivität überhaupt; Gewißheit von Gott, da ist Gott Inhalt, Gegenstand. Was ist nun der Inhalt der Gewißheit? Dieser ist hier Gott, Gott ist für den Menschen zunächst in der Form der Vorstellung, oder man mag das Anschauung nennen. Von sinnlicher Anschauung ist hier nicht die Rede: nennt man es innere Anschauung, so ist es immer Bewußtseyn von Etwas, oder daß man Gegenständliches vor sich hat. Daß der religiöse Inhalt in Form der Vorstellung zunächst ist, hängt mit dem Frühern zusammen, daß die Religion das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit ist, wie sie für alle Menschen ist.

So ist sie zunächst in Form der Vorstellung. Da ist denn

überhaupt sehr wichtig, den Unterschied derselben von Gedanken und Begriff zu kennen, und zu wissen, was der Vorstellung eigenthümlich ist. Philosophie ist dieß, was in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffs zu verwandeln; der Inhalt ist derselbe, soll derselbe seyn, die Wahrheit. Für den Geist der Welt überhaupt, des Menschen Geist, ist das Wahre: dieser Inhalt, dieses Substantielle kann nicht ein Anderes seyn für ihn, wie er vorstellend oder begreifend ist.

Derselbe Inhalt aber, der zunächst in Form der Vorstellung ist, wird, insofern der Mensch denkt, das Bedürfniß des Denkens ihm wesentlich ist, in die Form des Gedankens erhoben. Da kommt diese Schwierigkeit vor, an einem Inhalt zu trennen, was Inhalt als solcher, der Gedanke ist, von dem, was der Vorstellung als solcher angehört.

Die Vorwürfe, die man der Philosophie macht, reduciren sich darauf, daß die Philosophie die Formen abstreift, die der Vorstellung angehören. Das gewöhnliche Denken hat kein Bewußtseyn über diesen Unterschied; weil ihm an diese Bestimmungen die Wahrheit geknüpft ist, meint es, der Inhalt werde überhaupt weggenommen. Dieß ist der allgemeine Punkt. Aber es kann auch seyn, daß eine Philosophie andern Inhalt hat als den religiösen Inhalt einer besondern Religion, gewöhnlich jedoch nimmt man jene Umformung, Uebersetzung für totale Veränderung, Zerstörung.

Diese Momente haben wir näher zu betrachten, was der Philosophie und was der Weise der Vorstellung als solcher angehört.

Zur Vorstellung gehören sinnliche Formen, Gestaltungen: diese können wir dadurch unterscheiden, daß wir sie Bilder nennen. Es sind sinnliche Formen, die aus der unmittelbaren Anschauung genommen sind. Von diesen Bildern haben wir sogleich das Bewußtseyn, daß sie nur Bilder sind, daß sie eine Bedeutung haben die verschieden ist von dem was das

Bild zunächst als solches ausdrückt, daß es ein Symbolisches, Allegorisches ist, daß wir ein Gedoppeltes vor uns haben, ein Mal das Unmittelbare und dann, was eigentlich damit gemeint ist, das Innere gegen das Erste, welches das Aeußere ist.

So sind in der Religion viele Formen, von denen wir wissen, daß sie Metaphern sind. Z. B. Sohn, Erzeugen ist nur ein Bild, eine Vorstellung von einem bekannten Verhältniß, von dem wir wohl wissen, daß dieses Verhältniß in seiner Unmittelbarkeit nicht gemeint seyn soll, daß die Bedeutung ein Verhältniß ist, das ungefähr dieß ist, und daß dieses sinnliche Verhältniß am meisten Entsprechendes in sich habe dem Verhältniß, das bei Gott eigentlich gemeint ist. Der ganz sinnliche Mensch aber bleibt dabei stehen, denkt sich wenig dabei und die heutige Gefühls- und Verstandes-Theologie weiß ihrerseits auch nichts daraus zu machen, wirft mit dem Bild auch den Gedankeninhalt weg oder hält das Bild fest und läßt den Gedanken fahren.

So viele Vorstellungen, die aus sinnlicher, unmittelbarer, innerer Anschauung genommen sind; wenn z. B. vom Zorn Gottes gesprochen wird, wissen wir bald, daß es nicht im eigentlichen Sinn genommen ist, nur Aehnlichkeit, Gleichniß, so Empfindungen der Reue, Rache. Dann finden wir auch ausführliche Allegorien, Prometheus, der Menschen bildet, die Büchse der Pandora — Bilder, die eine Bedeutung haben.

So hören wir von einem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen. Beim Essen der Frucht fängt es schon an, zweideutig zu werden, ob dieser Baum zu nehmen sey als eigentlicher, geschichtlicher, als ein Historisches, ebenso das Essen; oder aber, ob dieser Baum zu nehmen sey als ein Bild. Spricht man von einem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, so ist das so kontrastirend, daß es sehr bald auf die Erkenntniß führt, daß es keine sinnliche Frucht, daß der Baum nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen. Das ist Weise der Vorstellung, das Bildliche.

Aber es gehört auch in Rücksicht auf das Sinnliche das der Weise der Vorstellung an, was nicht bloß als Bild, sondern als Geschichtliches als solches zu nehmen ist. Es kann Etwas in geschichtlicher Weise vorgetragen seyn, aber wir machen nicht recht Ernst daraus, gehen solcher Geschichte nach in unserer Vorstellung, fragen nicht, ob das Ernst sey. Die Geschichte Jupiters, was er und die andern Götter gethan, lassen wir uns gefallen: was uns Homer von ihnen erzählt, dem fragen wir zunächst nicht weiter nach, nehmen es mit derselben Weise auf, wie etwas Geschichtliches.

Aber dann giebt es auch Geschichtliches, das eine göttliche Geschichte ist und so, daß es im eigentlichen Sinn eine Geschichte seyn soll, die Geschichte Jesu Christi; diese gilt nicht bloß für einen Mythus nach Weise der Bilder, sondern als etwas vollkommen Geschichtliches. Das ist denn für die Vorstellung, ist in der Weise der Vorstellung, aber dergleichen hat auch noch eine andere Seite: es hat Göttliches zu seinem Inhalt, göttliches Thun, göttliches Geschehen, absolut göttliche Handlung und diese ist das Innere, Wahrhafte, Substantielle dieser Geschichte und ist eben das, was Gegenstand der Vernunft ist. Dieß Gedoppelte ist überhaupt in jeder Geschichte, so gut ein Mythus eine Bedeutung in sich hat, Allegorie. Es giebt allerdings Mythen, wo die äußerliche Erscheinung das Ueberwiegende ist, aber gewöhnlich ist ein solcher Mythus eine Allegorie enthaltend, wie die Mythen des Plato.

Jede Geschichte überhaupt enthält diese äußerliche Reihe von Begebenheiten und Handlungen, diese sind aber Begebenheiten eines Menschen, eines Geistes. Die Geschichte eines Staats ist Handlung, Thun, Schicksal eines allgemeinen Geistes, des Geistes eines Volkes. Dergleichen hat an und für sich in sich schon ein Allgemeines: nimmt man es im oberflächlichen Sinn, so kann gesagt werden: man kann aus jeder Geschichte eine Moral ziehen.

Die Moral, die daraus gezogen wird, enthält wenigstens die **wesentlichen sittlichen Mächte**, die dabei gewirkt, die dieß hervorgebracht haben: diese sind das Innere, Substantielle. Die Geschichte hat so diese vereinzelte Seite, Einzelnes, bis aufs Aeußerste hinaus Individualisirtes, aber darin sind auch die allgemeinen Gesetze, Mächte des Sittlichen erkennbar. Diese sind nicht für die Vorstellung als solche: für diese ist die Geschichte in dieser Weise, wie sie als Geschichte sich darstellt, wie sie in der Erscheinung ist.

In solcher Geschichte ist etwas selbst für den Menschen, dessen Gedanken, Begriffe noch nicht bestimmte Ausbildung erhalten haben; er fühlt diese Macht darin, hat ein dunkles Bewußtseyn jener Mächte. Auf solche Weise ist die Religion wesentlich für das gewöhnliche Bewußtseyn, für das Bewußtseyn in seiner gewöhnlichen Ausbildung. Es ist ein Inhalt, der sich zunächst sinnlich präsentirt, eine Folge von Handlungen, sinnlichen Bestimmungen, die in der Zeit nach einander folgen, dann im Raum neben einander. Der Inhalt ist empirisch, konkret, mannigfach, die Verbindung ist theils im Raum neben, theils in der Zeit nach einander. Solcher geschichtlicher Inhalt hat aber auch ein Inneres; es ist Geist darin, der wirkt auf den Geist: der subjektive Geist giebt Zeugniß dem Geist, der im Inhalt ist; zunächst durch dunkles Anerkennen, ohne daß dieser Geist herausgebildet ist für das Bewußtseyn.

Diese sinnliche Gestaltung gehört der Vorstellung an, diese ist aber andrer Seits nicht Sinnliches: dergleichen ist eine Handlung, Thätigkeit, Verhältniß in einfacher Weise, der geistige Inhalt in seiner einfachen Weise vorgestellt, z. B. die Erschaffung, Schöpfung der Welt, das ist eine Vorstellung. Gott selbst ist diese Vorstellung, dieses Allgemeine überhaupt, auf mannigfache Weise in sich bestimmt. Aber in der Form der Vorstellung ist Gott in dieser einfachen Weise, wir haben da Gott einer Seits und die Welt andrer Seits.

Gebrauchen wir auch den Ausdruck „Thätigkeit," woraus die Welt hervorging, so ist das wohl etwas Abstrakteres, aber noch kein Begriff.

Aller geistige Inhalt, Verhältniß überhaupt, welcher Art sie sind, Fürst, Gericht u. s. w. sind Vorstellungen, Geist selbst ist eine Vorstellung. Wenn sie schon aus dem Denken herkommt, im Denken ihren Sitz und Boden hat, ist das doch Alles Vorstellung durch die Form, daß das Bestimmungen sind, wie sie sich einfach auf sich beziehen, in Form der Selbstständigkeit sind.

Wenn wir sagen: Gott ist allweise, gütig, gerecht, so haben wir gewissen Inhalt, jede dieser Inhaltsbestimmungen ist einzeln und selbstständig; „und, auch" ist die Verbindungsweise der Vorstellung. Allweise, auch allgütig rc. sind auch Begriffe, aber noch nicht in sich analysirt, es sind die Unterschiede noch nicht gesetzt, wie sie sich auf einander beziehen. Insofern der Inhalt des Vorstellens nicht ein Bildliches, Sinnliches, Geschichtliches ist, sondern ein Geistiges, Gedachtes, wird solcher Inhalt genommen in abstrakter, einfacher Beziehung auf sich.

Insofern er allerdings schon mannigfache Bestimmungen in sich enthält, die Beziehung aber nur äußerlich ist, so ist äußerliche Identität damit gesetzt. „Es geschieht Etwas, verändert sich, ist das, dann das, dann ist es so," es haben diese Bestimmungen so zunächst die Form der Zufälligkeit. Diese Bestimmungen werden deutlich, ausdrücklich betrachtet, insofern wir übergehen zu einer höheren Stufe und zunächst beides bisher Betrachtete zusammennehmen und vergleichen.

Indem wir die Form des Gefühls hatten und gegenüber die Form der Vorstellung, und Gefühl die Form des subjektiven Glaubens, die Vorstellung das Gegenständliche, den Inhalt betrifft, so entsteht auch hier schon ein Verhältniß der Vorstellung zum Gefühl.

Die Religion ist Sache des Gefühls, auch Sache der Vor-

stellung; so kann sogleich die Frage entstehen: ist von der Vorstellung anzufangen, und werden durch die Vorstellung die religiösen Gefühle bestimmt, erweckt, oder aber ist der Anfang im religiösen Gefühl und gehen aus demselben die religiösen Vorstellungen hervor? Wird von dem Gefühl angefangen, daß dieß das Erste, Ursprüngliche ist, so sagt man: die religiösen Vorstellungen kommen aus dem Gefühl, und das ist einer Seits ganz richtig. Die Gefühle enthalten diese eingehüllte Subjektivität, aber das Gefühl ist für sich so unbestimmt, daß alles Mögliche darin seyn kann, so, daß das Gefühl nicht das Berechtigende seyn kann für den Inhalt.

Wenn wahr ist, was im Gefühl ist, so müßte Alles wahr seyn, Apisdienst rc. Die Vorstellung enthält schon mehr das, was den Gehalt, die Bestimmtheit des Gefühls ausmacht. Auf diesen Inhalt kommt es an, er muß sich für sich berechtigen. So fällt es schon mehr auf die Seite der Vorstellung, daß der Inhalt sich legitimire, sich als wahr zu erkennen gebe.

In Rücksicht auf die Nothwendigkeit der Vorstellung und auf den Weg durch die Vorstellung zum Herzen, Gemüth, fängt die religiöse Bildung von der Vorstellung an. Durch Lehre, Unterricht werden die Gefühle erweckt, gereinigt, gebildet, in das Herz gebracht. Dieses Bringen ins Herz hat wesentlich die andere Seite, daß die ursprüngliche Bestimmtheit in der Natur des Geistes selbst liegt. Ein Anderes ist aber, ob sie an sich, in seinem Wesen liege, ein Anderes, ob man davon wisse, was man ist.

Daß es auch zum Gefühl, Bewußtseyn komme, daß es herauskomme in das Bewußtseyn, daß es gefühlt werde; dazu gehört Vorstellung. Zum Unterricht gehört die Lehre, von dieser Seite fängt die religiöse Bildung allenthalben an. Wo wir aber das eigentlich Objektive erst zu betrachten haben in Beziehung auf die Unmittelbarkeit des Subjekts, ist

c. Die Stufe des Denkens.

Die Gewißheit von Gott hat auch die Form des Denkens, der Ueberzeugung. Indem wir dabei Gründe voraussetzen, ein Verhältniß, das dem Denken als solchen angehört, ist hier näher von Ueberzeugung die Rede.

Es ist nun im Allgemeinen anzugeben, wie das Denken sich von der Form des Vorstellens unterscheide. Vorstellen hat allen geistigen und sinnlichen Inhalt in dieser Weise, daß dieser Inhalt in seiner Bestimmung isolirt genommen wird. Die Form des Denkens überhaupt ist die Allgemeinheit, diese spielt auch in die Vorstellung hinein, diese hat auch die Form der Allgemeinheit an ihr. Hier aber wird Denken genommen, insofern es reflektirend ist und noch mehr, begreifend, nicht nur der Gedanke überhaupt, sondern insofern er zunächst Reflexion, dann Begriff ist.

1. Zu bedenken ist hier zunächst, daß das Denken diese Form des Einfachen, in der der Inhalt in der Vorstellung ist, auflöst: dieses Einfache auflösen, heißt, in diesem Einfachen unterschiedene Bestimmungen fassen und aufzeigen, daß es als ein in sich Mannigfaches gewußt wird. Dieß haben wir sogleich damit, wenn wir fragen, was ist das? Blau ist eine sinnliche Vorstellung. Was ist blau? so zeigt man es, daß man die Anschauung erhält; in der Vorstellung ist diese Anschauung schon enthalten. Aber mit jener Frage will man auch den Begriff wissen, will Blau wissen als Verhältniß seiner in sich selbst, unterschiedene Bestimmungen und die Einheit davon. Blau ist nach der Goethe'schen Theorie: eine Einheit von Hellem und Dunkelm und zwar so, daß das Dunkle der Grund sey und das Trübende dieses Dunkeln ein Anderes, ein Erhellendes, ein Medium, wodurch wir dieses Dunkle sehen. Der Himmel ist Nacht, finster, die Atmosphäre hell; durch dieses helle Medium sehen wir das Blau.

Was ist Gott? Gerechtigkeit? ist so noch in Form der Einfachheit. Jetzt denken wir es, da sollen unterschiedene Bestim-

mungen angegeben werden; deren Einheit, so zu sagen, die Summe, näher die Identität dieser Bestimmungen, den Gegenstand ausmachen. Die Morgenländer sagen, Gott hat eine unendliche Menge von Namen, d. h. von Bestimmungen, man kann nicht erschöpfend aussprechen, was er ist.

Sollen wir den Begriff von Gott fassen, so sind unterschiedene Bestimmungen zu geben, diese auf einen engen Kreis zu reduciren, daß durch dieselben und die Einheit der Bestimmungen der Gegenstand vollständig erschöpft sey.

2. Eine nähere Kategorie ist: insofern Etwas gedacht wird, so wird es gesetzt in Beziehung auf Anderes, der Gegenstand in sich selbst gewußt als Beziehung Unterschiedener auf einander oder als Beziehung seiner auf ein Andres, das wir außerhalb demselben wissen. In der Vorstellung haben wir unterschiedene Bestimmungen, sie gehören nun einem Ganzen zu oder seyen auseinander gestellt.

Im Denken kommt so zum Bewußtseyn der Widerspruch derselben, die zugleich Eines ausmachen sollen. Wenn sie sich widersprechen, scheint es nicht, daß sie Einem zukommen könnten: das Bewußtseyn über diesen Widerspruch und die Auflösung desselben gehört zum Denken.

Gott ist gütig und auch gerecht: so widerspricht die Güte der Gerechtigkeit. Ebenso: Gott ist allmächtig und weise, er ist die Macht, vor der Alles verschwindet, nicht ist. Diese Negation alles Bestimmten ist Widerspruch gegen die Weisheit: diese will etwas Bestimmtes, hat einen Zweck, ist Beschränkung des Unbestimmten, was die Macht ist. In der Vorstellung hat Alles neben einander ruhig Platz: der Mensch ist frei, auch abhängig, es ist Gutes, auch Böses in der Welt. Im Denken wird das auf einander bezogen, der Widerspruch kommt so zum Vorschein.

3. Es kommt endlich auch die Kategorie der Nothwendigkeit herein. In der Vorstellung ist, giebt es einen Raum; das Denken verlangt die Nothwendigkeit zu wissen. Diese Noth-

wendigkeit liegt darin, daß im Denken nicht ein Inhalt als seyend, als in einfacher Bestimmtheit, in dieser einfachen Beziehung auf sich nur genommen wird, sondern wesentlich in Beziehung auf Anderes, wesentlich Beziehung Unterschiedener sey.

Das heißen wir nothwendig, wenn das Eine ist, so ist auch damit gesetzt das Andere, die Bestimmtheit des Ersten ist nur, insofern das Zweite ist und umgekehrt. Für die Vorstellung ist das Endliche, das ist. Für das Denken ist das Endliche sogleich nur ein Solches, das nicht für sich ist, sondern das erfordert zu seinem Seyn ein Anderes, durch ein Anderes ist. Für das Denken überhaupt, für das bestimmte Denken, näher für das Begreifen giebt es nichts Unmittelbares.

Die Unmittelbarkeit ist die Hauptkategorie der Vorstellung, wo der Inhalt gewußt wird in seiner einfachen Beziehung auf sich. Für das Denken giebt es nur Solches, in dem wesentlich die Vermittelung ist. Das sind die abstrakten, allgemeinen Bestimmungen, dieser abstrakte Unterschied religiösen Vorstellens und des Denkens.

Betrachten wir das näher in Beziehung auf die Frage in unserm Felde, so gehören in dieser Rücksicht auf die Seite der Vorstellung alle Formen des unmittelbaren Wissens, der Glaube, das Gefühl ꝛc. Diese Frage fällt hieher: ist Religion, das Wissen von Gott, ein unmittelbares oder aber ein vermitteltes? Das vermittelte Wissen kommt dann näher vor in der Form von Beweisen des Daseyns Gottes.

Gott ist. Von diesem Satze, den wir zunächst als Faktum nehmen, sprechen wir bis jetzt nur als einer Form des Wissens von Gott, die wir zunächst nur beschrieben. Religion ist Wissen von Gott und daß er ist. Indem wir nun zur Bestimmung des Denkens übergegangen sind, zur Bestimmung der Nothwendigkeit, so tritt ein Wissen der Nothwendigkeit ein, ein Wissen, das schlechterdings Vermittelung fordert und in sich enthält — solches

Wissen tritt ein gegen das unmittelbare Wissen, gegen den Glauben, das Gefühl rc.

Es ist eine sehr allgemeine Ansicht, Versicherung, das Wissen von Gott sey nur auf unmittelbare Weise, es ist Thatsache unseres Bewußtseyns, es ist so: wir haben eine Vorstellung von Gott, und daß diese nicht nur subjektiv, in uns ist, sondern auch ist. Man sagt, die Religion, das Wissen von Gott ist nur Glaube, das vermittelte Wissen ist auszuschließen, es verdirbt die Gewißheit, Sicherheit des Glaubens und den Inhalt dessen, was Glaube ist. Da haben wir diesen Gegensatz des unmittelbaren und vermittelten Wissens. Das Denken, konkrete Denken, Begreifen ist vermitteltes Wissen. Aber Unmittelbarkeit und Vermittelung des Wissens sind eine einseitige Abstraktion, die eine, wie die andere. Es ist nicht die Meinung, Voraussetzung, als ob dem Einen mit Ausschluß des Andern, dem Einen für sich oder dem Andern, Einem von beiden isolirt die Richtigkeit, Wahrheit zugesprochen werden soll. Weiterhin werden wir sehen, daß das wahrhafte Denken, das Begreifen beide in sich vereint, nicht eines von beiden ausschließt.

Zum vermittelten Wissen gehört das Schließen vom Einen auf das Andere, die Abhängigkeit, Bedingtheit einer Bestimmung von einer andern, die Form der Reflexion. Das unmittelbare Wissen entfernt alle Unterschiede, diese Weisen des Zusammenhangs und hat nur ein Einfaches, Einen Zusammenhang, Wissen, die subjektive Form, und dann: es ist. Insofern ich gewiß weiß, daß Gott ist, ist das Wissen Zusammenhang meiner und dieses Inhalts, das Seyn meiner — so gewiß ich bin, so gewiß ist Gott — mein Seyn und das Seyn Gottes ist Ein Zusammenhang und die Beziehung ist das Seyn: dieß Seyn ist ein einfaches und zugleich ein zweifaches.

Im unmittelbaren Wissen ist dieser Zusammenhang ganz einfach, alle Weisen des Verhältnisses sind vertilgt. Zunächst wollen wir selbst es auf empirische Weise auffassen, d. h. uns

auf denselben Standpunkt stellen, auf dem das unmittelbare Wissen steht. Dieses ist im Allgemeinen, was wir das empirische Wissen nennen: ich weiß es eben, das ist Thatsache des Bewußtseyns, ich finde in mir die Vorstellung Gottes und daß er ist.

Der Standpunkt ist: es soll nur gelten das Empirische, man soll nicht hinausgehen über das, was man im Bewußtseyn finde; warum ich es finde, wie es nothwendig ist, wird nicht gefragt. Dieß führte zum Erkennen und das ist eben das Uebel, das abzuhalten ist. Da ist die empirische Frage: giebt es ein unmittelbares Wissen?

Zum vermittelten Wissen gehört Wissen der Nothwendigkeit: was nothwendig ist, hat eine Ursache, es muß seyn — es ist wesentlich ein Anderes, wodurch es ist, und indem dieß ist, ist es selbst — da ist Zusammenhang von Unterschiedenem. Die Vermittelung kann nun seyn die bloß endliche, die Wirkung z. B. wird angenommen als Etwas auf der einen Seite, die Ursache als Etwas auf der andern.

Das Endliche ist ein Abhängiges von einem Andern, ist nicht an und für sich, durch sich selbst; es gehört zu seiner Existenz ein Anderes. Der Mensch ist physisch abhängig, dazu hat er nöthig eine äußerliche Natur, äußerliche Dinge. Diese sind nicht durch ihn gesetzt, erscheinen als selbst seyend gegen ihn und er kann sein Leben nur fristen, insofern sie sind und brauchbar sind.

Die höhere Vermittelung des Begriffs, der Vernunft ist eine Vermittelung mit sich selbst. Zur Vermittelung gehört diese Unterschiedenheit und Zusammenhang von Zweien und solcher Zusammenhang, daß das Eine nur ist, insofern das Andere. Diese Vermittelung wird nun ausgeschlossen in der Weise der Unmittelbarkeit. Wenn wir uns auch nur äußerlicher Weise verhalten, so giebt es gar nichts Unmittelbares, es ist Nichts, dem zukäme nur die Bestimmung der Unmittelbarkeit mit Ausschließung der Bestimmung der Vermittelung, sondern was unmittel-

bar ist, ist ebenso vermittelt und die Unmittelbarkeit ist wesentlich selbst vermittelt.

Endliche Dinge sind dieß, daß sie vermittelt sind: endliche Dinge sind geschaffen, erzeugt, der Stern, das Thier. Der Mensch, der Vater ist, ist ebenso erzeugt, vermittelt, wie der Sohn. Fangen wir vom Vater an, so ist dieser zunächst das Unmittelbare und der Sohn als das Erzeugte, Vermittelte. Alles Lebendige, indem es ein Erzeugendes ist, als Anfangendes, Unmittelbares bestimmt, ist es Erzeugtes.

Unmittelbarkeit heißt Seyn überhaupt, diese einfache Beziehung auf sich: es ist unmittelbar, insofern wir das Verhältniß entfernen. Wenn wir diese Existenz als solche, die im Verhältniß eine der Seiten des Verhältnisses ist, als Wirkung bestimmen, so wird das Verhältnißlose erkannt als Solches, das vermittelt ist. Alles, was existirt, zunächst das Endliche: wir sprechen noch nicht von Vermittelung mit sich selbst — da es zu seinem Seyn ein Anderes nöthig hat, insofern ist es vermittelt.

Das Logische ist das Dialektische, wo das Seyn als solches betrachtet ist, das als Unmittelbares unwahr ist. Die Wahrheit des Seyns ist das Werden; Werden ist Eine Bestimmung, sich auf sich beziehend, etwas Unmittelbares, eine ganz einfache Vorstellung, enthält aber die beiden Bestimmungen Seyn und Nichtseyn. Es giebt kein Unmittelbares, das vielmehr nur eine Schulweisheit ist; Unmittelbares giebt es nur in diesem schlechten Verstande.

Eben so ist es mit dem unmittelbaren Wissen, einer besondern Weise, einer Art der Unmittelbarkeit; es giebt kein unmitbares Wissen. Unmittelbares Wissen ist, wo wir das B e w u ß t s e y n der Vermittelung nicht haben, vermittelt aber i s t es. Gefühle haben wir, das ist unmittelbar, haben Anschauung das erscheint unter Form der Unmittelbarkeit. Wenn wir aber mit Gedankenbestimmungen zu thun haben, so muß man nicht dabei

stehen bleiben, wie das Einem zunächst vorkommt, sondern ob es in der That so ist.

Betrachten wir eine Anschauung, so bin ich das Wissen, Anschauen und dann ist ein Anderes, ein Objekt, oder eine Bestimmtheit, wenn es nicht als Objektives genommen wird, sondern als Subjektives: ich bin in der Empfindung vermittelt nur durch das Objekt, durch die Bestimmtheit meines Empfindens. Es ist immer ein Inhalt, es gehören Zwei dazu. Wissen ist ganz einfach, aber ich muß Etwas wissen: bin ich nur Wissen, so weiß ich gar Nichts. Ebenso reines Sehen, da sehe ich gar nicht. Das reine Wissen kann man unmittelbar nennen, dieß ist einfach; ist aber das Wissen ein wirkliches, so ist Wissendes und Gewußtes, da ist Verhältniß und Vermittelung.

Näher ist das in Ansehung des religiösen Wissens der Fall, daß es wesentlich ein vermitteltes ist, aber ebenso wenig dürfen wir einseitig das bloß vermittelte Wissen als ein Reelles, Wahrhaftes betrachten. Mag man in jeder Religion seyn, so weiß Jeder, daß er darin erzogen worden, Unterricht erhalten hat. Dieser Unterricht, diese Erziehung verschafft mir mein Wissen, mein Wissen ist vermittelt durch Lehre, Bildung u. s. f.

Spricht man ohnehin von positiver Religion, so ist sie geoffenbart und zwar auf eine dem Individuum äußerliche Weise: da ist der Glaube der Religion wesentlich vermittelt durch Offenbarung. Diese Umstände, Lehre, Offenbarung, sind nicht zufällig, accidentell, sondern wesentlich; allerdings betreffen sie ein äußerliches Verhältniß, aber daß es äußerliches Verhältniß ist, darum ist es nicht unwesentlich.

Sehen wir uns nun nach der andern, innern Seite um und vergessen, daß Glaube, Ueberzeugung so ein Vermitteltes ist, so sind wir auf dem Standpunkt, sie für sich zu betrachten. Hierher ist es vornehmlich, daß die Behauptung des unmittelbaren Wissens fällt: wir wissen unmittelbar von Gott, das ist eine Offenbarung in uns. Dieß ist ein großer Grundsatz, den wir

wesentlich festhalten müssen: es liegt das darin, daß positive Offenbarung nicht so Religion bewirken kann, daß sie ein mechanisch Hervorgebrachtes, von Außen Gewirktes und in den Menschen Gesetztes wäre.

Hierher gehört das Alte, was Plato sagt: der Mensch lerne Nichts, er erinnere sich nur, es sey Etwas, daß der Mensch ursprünglich in sich trage; äußerlicher, nicht philosophischer Weise heißt es, er erinnere sich an einen Inhalt, den wir im vorhergehenden Zustande gewußt. Dort ist es mythisch dargestellt, aber das ist darin: Religion, Recht, Sittlichkeit, alles Geistige wird im Menschen nur aufgeregt; er ist Geist an sich, und in ihm muß es zum Bewußtseyn gebracht werden.

Der Geist giebt Zeugniß dem Geist, dieß Zeugniß ist die eigne innere Natur des Geistes. Es ist diese wichtige Bestimmung darin, daß die Religion nicht äußerlich in den Menschen hineingebracht ist, sondern in ihm selbst, in seiner Vernunft, Freiheit überhaupt liegt. Wenn wir von diesem Verhältniß abstrahiren und betrachten, was dieses Wissen ist, wie dieses religiöse Gefühl, dieses sich Offenbaren im Geiste beschaffen ist, so ist dieß wohl Unmittelbarkeit, wie alles Wissen, aber Unmittelbarkeit, die ebenso Vermittelung in sich enthält.

Es kann Etwas ganz die Form von Unmittelbarem haben, ohngeachtet es Resultat der Vermittelung ist. — Betrachten wir das religiöse Wissen näher, so zeigt es sich nicht nur als einfache Beziehung von mir auf den Gegenstand, sondern dieß Wissen ist ein viel konkreteres: diese ganze Einfachheit, das Wissen von Gott ist Bewegnng in sich, näher eine Erhebung zu Gott. Die Religion sprechen wir wesentlich aus als dieß Uebergehen von einem Inhalt zu einem andern, vom endlichen Inhalt zum absoluten, unendlichen.

Dieß Uebergehen, worin das Eigenthümliche des Vermittelns bestimmt ausgesprochen ist, ist von gedoppelter Art: von endlichen Dingen, von Dingen der Welt oder von der Endlichkeit unseres

Bewußtseyns und dieser Endlichkeit überhaupt, die wir uns nennen — Ich, dieses besondere Subjekt — zum Unendlichen, dieses Unendliche näher bestimmt als Gott. Die andere Art des Uebergehens hat abstraktere Seiten, die sich nach einem tiefern, abstraktern Gegensatz verhalten.

Da ist die eine Seite bestimmt als Gott, das Unendliche überhaupt als Gewußtes von uns, und die andere Seite, zu der wir übergehen, ist die Bestimmtheit als Objektives überhaupt, oder als Seyendes. Im erstern Uebergang ist das Gemeinschaftliche das Seyn und dieser Inhalt beider Seiten wird als endlich und unendlich gesetzt; im zweiten ist das Gemeinschaftliche das Unendliche und dieses wird in der Form des Subjektiven und Objektiven gesetzt.

Es ist jetzt zu betrachten das Verhältniß des Wissens von Gott in sich selbst. Das Wissen ist Verhältniß in sich selbst, vermittelt, entweder Vermittelung durch Anderes oder in sich, Vermittelung überhaupt, weil da Beziehung von mir Statt findet auf einen Gegenstand, Gott, der ein Anderes ist.

Ich und Gott sind von einander verschieden; wären Beide Eins, so wäre unmittelbare, vermittelungslose Beziehung, beziehungslose, d. i. unterschiedslose Einheit. Indem Beide verschieden sind, sind sie Eines nicht, was das Andere: wenn sie aber doch bezogen sind, bei ihrer Verschiedenheit zugleich Identität haben, so ist diese Identität selbst verschieden von ihrem Verschiedenseyn, etwas von diesen Beiden Verschiedenes, weil sie sonst nicht verschieden wären.

Beide sind verschieden, ihre Einheit ist nicht sie selbst; das, worin sie Eins sind, ist das, worin sie nicht verschieden sind; sie aber sind verschieden, also ist ihre Einheit verschieden von ihrer Verschiedenheit. Die Vermittelung ist damit näher in einem Dritten gegen das Verschiedene, so haben wir einen Schluß: zwei Verschiedene und ein Drittes, das sie zusammenbringt, in dem sie vermittelt, identisch sind.

Damit liegt es also, nahe nicht nur, sondern in der Sache selbst, daß, insofern vom Wissen Gottes gesprochen wird, gleich von der Form eines Schlusses die Rede ist. Beide sind verschieden und eine Einheit, worin Beide durch ein Drittes in Eins gesetzt sind, das ist Schluß. Es ist also näher von der Natur des Wissens von Gott, das in sich wesentlich vermittelt ist, zu sprechen. Die nähere Form des Wissens von Gott kommt unter der Form von Beweisen vom Daseyn Gottes vor: dieß ist das Wissen von Gott als ein vermitteltes vorgestellt.

Nur das ist unvermittelt, was Eins ist, abstrakt Eins. Die Beweise vom Daseyn Gottes stellen das Wissen von Gott vor, weil es Vermittelung in sich enthält. Das ist die Religion selbst, Wissen von Gott. Die Explikation dieses Wissens, welches vermittelt ist, ist Explikation der Religion selbst. Aber diese Form der Beweise hat allerdings etwas Schiefes an ihr, wenn dieß Wissen vorgestellt wird als Beweisen vom Daseyn Gottes. Gegen jenes hat sich die Kritik gerichtet, aber das einseitige Moment der Form, das an diesem vermittelten Wissen ist, macht nicht die ganze Sache zu Nichts.

Es ist darum zu thun, die Beweise vom Daseyn Gottes wieder zu Ehren zu bringen, indem wir ihnen das Unangemessene abstreifen. Wir haben Gott und sein Daseyn — Daseyn ist bestimmtes, endliches Seyn, das Seyn Gottes ist nicht auf irgend eine Weise ein beschränktes; Existenz wird auch in bestimmtem Sinne genommen — wir haben also Gott in seinem Seyn, Wirklichkeit, Objektivität, und das Beweisen hat den Zweck, uns den Zusammenhang aufzuzeigen zwischen beiden Bestimmungen, weil sie verschieden, nicht unmittelbar Eins sind.

Unmittelbar ist Jedes in seiner Beziehung auf sich, Gott als Gott, Seyn als Seyn. Beweisen ist, daß diese zunächst Verschiedenen auch einen Zusammenhang, Identität haben, nicht reine Identität, das wäre Unmittelbarkeit, Einerleiheit. Zusammenhang zeigen heißt Beweisen überhaupt, dieser Zusammenhang

kann von verschiedener Art seyn und bei Beweisen ist es unbestimmt, von welcher Art Zusammenhang die Rede sey.

Es giebt ganz äußerlichen, mechanischen Zusammenhang: wir sehen, das ein Dach nothwendig ist zu den Wänden, das Haus hat diese Bestimmung gegen Witterung ꝛc.; man kann sagen: es ist bewiesen, daß ein Haus ein Dach haben muß, der Zweck ist das Verknüpfende der Wände mit dem Dach. Das gehört wohl zusammen, ist Zusammenhang, aber wir haben zugleich das Bewußtseyn, daß dieser Zusammenhang nicht betrifft das Seyn dieser Gegenstände; daß Holz, Ziegel ein Dach ausmachen, geht das Seyn des Holzes nichts an, ist für sie blos äußerlicher Zusammenhang. Hier liegt im Beweisen: einen Zusammenhang aufzeigen zwischen solchen Bestimmungen, denen der Zusammenhang selbst äußerlich ist.

Sodann giebt es andere Zusammenhänge, die in der Sache, dem Inhalt selbst liegen. Das ist der Fall z. B. bei geometrischen Lehrsätzen. Wenn ein rechtwinklichtes Dreieck ist, so ist sogleich vorhanden ein Verhältniß des Quadrats der Hypotenuse zu den Quadraten der Katheten. Das ist Nothwendigkeit der Sache, hier ist Beziehung nicht von Solchen, denen der Zusammenhang äußerlich ist, sondern hier kann das Eine nicht ohne das Andere seyn, mit dem Einen ist hier auch das Andere gesetzt.

Aber in dieser Nothwendigkeit ist die Art unserer Einsicht in die Nothwendigkeit verschieden vom Zusammenhang der Bestimmungen in der Sache selbst. Der Gang, den wir im Beweisen machen, ist nicht Gang der Sache selbst, ist ein anderer, als der in der Natur der Sache ist. Wir ziehen Hülfslinien: es wird Niemand einfallen, zu sagen: damit ein Dreieck 3 Winkel = 2 rechten habe, nehme es diesen Gang, einen seiner Winkel zu verlängern und erst dadurch erreiche es dieß. Da ist unsere Einsicht, die Vermittelung, die wir durchgehen und die Vermittelung in der Sache selbst von einander verschieden.

Die Konstruktion und der Beweis sind nur zum Behufe

unserer subjektiven Erkenntniß; das ist nicht objektive Weise, daß die Sache durch diese Vermittelung zu diesem Verhältniß gelangt, sondern nur wir gelangen durch diese Vermittelung zur Einsicht, das ist bloß subjektive Nothwendigkeit, nicht Zusammenhang, Vermittelung im Gegenstande selbst.

Diese Art von Beweisen, diese Zusammenhänge sind unbefriedigend sogleich für sich selbst in Rücksicht auf das Wissen von Gott, auf den Zusammenhang der Bestimmungen Gottes in sich und den Zusammenhang unseres Wissens von Gott und seinen Bestimmungen.

Näher erscheint das Unbefriedigende so: in jenem Gang der subjektiven Nothwendigkeit gehen wir aus von ersten gewissen Bestimmungen, von Solchem, das uns schon bekannt ist. Da haben wir Voraussetzungen, gewisse Bedingungen, daß das Dreieck, der rechte Winkel ist. Es gehen voraus gewisse Zusammenhänge und wir zeigen in solchen Beweisen auf: wenn diese Bestimmung ist, so ist auch die d. h. wir machen das Resultat abhängig von gegebenen, bereits vorhandenen Bedingungen.

Es ist das Verhältniß dieß: das, worauf wir kommen, wird vorgestellt als ein Abhängiges von Voraussetzungen. Das geometrische Beweisen als bloß verständiges ist allerdings das vollkommenste, das verständige Beweisen am konsequentesten durchgeführt, daß Etwas aufgezeigt wird als abhängig von einem Andern. Indem wir das anwenden auf das Seyn Gottes, so erscheint da gleich die Unangemessenheit, einen solchen Zusammenhang bei Gott aufzeigen zu wollen. Es erscheint nämlich besonders im ersten Gang, den wir Erhebung zu Gott nannten, so, daß wenn wir dieß in die Form des Beweises fassen, wir das Verhältniß haben, daß das Endliche die Grundlage sey, aus welchem bewiesen wird das Seyn Gottes; in diesem Zusammenhang erscheint das Seyn Gottes als Folge, als abhängig vom Seyn des Endlichen.

Da erscheint die Unangemessenheit dieses Fortgangs, den wir

Beweisen nennen, mit dem, was wir uns unter Gott vorstellen, daß er gerade das Nichtabgeleitete, schlechthin an und für sich Seyende ist. Das ist das Schiefe: wenn man nun aber meint, durch solche Bemerkung habe man überhaupt diesen Gang als nichtig gezeigt, so ist dieß ebenso eine Einseitigkeit, das dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschen sogleich widerspricht.

Der Mensch betrachtet die Welt und erhebt sich, weil er denkend, vernünftig ist, da er in der Zufälligkeit der Dinge keine Befriedigung findet, vom Endlichen zum absolut Nothwendigen, und sagt: weil das Endliche ein Zufälliges ist, muß ein an und für sich Nothwendiges seyn, welches Grund dieser Zufälligkeit ist. Das ist Gang der menschlichen Vernunft, des menschlichen Geistes.

Ebenso werden die Menschen immer diesen konkretern Gang gehen: weil Lebendiges in der Welt ist, das für seine Lebendigkeit, als Lebendiges in sich organisirt, eine solche Zusammenstimmung seiner verschiedenen Theile ist, und diese Lebendigen ebenso bedürfen äußerer Gegenstände, Luft rc., die selbstständig gegen sie sind; weil diese, die nicht durch sie selbst gesetzt sind, so zusammenstimmen, muß seyn ein innerer Grund dieser Zusammenstimmung.

Es ist diese Zusammenstimmung an und für sich, diese Zusammenstimmung setzt eine Thätigkeit, die sie hervorgebracht hat, ein nach Zwecken Thätiges voraus. Das ist, was man nennt, die Weisheit Gottes in der Natur bewundern, dieses Wunderbare des lebendigen Organismus und die Zusammenstimmung äußerlicher Gegenstände zu ihm: von dieser erhebt sich der Mensch zum Bewußtseyn Gottes. Wenn man meint, falls die Form der Beweise vom Daseyn Gottes bestritten wird, diese auch ihrem **Inhalt** nach antiquirt zu haben, so irrt man sich.

Aber der Inhalt ist allerdings nicht in seiner Reinheit dargestellt. Dieser Mangel kann auch so bemerklich gemacht werden. Man sagt, bei den Beweisen bleibe man kalt, man hat es mit

gegenständlichem Inhalt zu thun, man kann wohl einsehen: das und das ist, aber das Erkennen ist äußerlich, dieses Einsehen bleibt nur etwas Aeußerliches, dieser Gang sey zu objektiv, es ist kalte Ueberzeugung, diese Einsicht sey nicht im Herzen, diese Ueberzeugung müsse im Gemüthe seyn.

In diesem Vorwurf des Mangelhaften liegt, daß eben dieser Gang seyn soll unsere eigene Erhebung, nicht daß wir uns betrachtend verhalten gegen einen Zusammenhang von äußerlichen Bestimmungen, sondern es soll der fühlende, glaubende Geist, der Geist überhaupt sich erheben. Die geistige Bewegung, die Bewegung unserer selbst, unseres Wissens soll auch darin seyn, und das vermissen wir, wenn wir sagen, es sey ein äußerlicher Zusammenhang von Bestimmungen.

Wir kommen nun dem Resultat unserer Untersuchung näher. Wir haben das Denken gefaßt, in dem sich das finden wird und wir das erreichen werden, was wir suchen, den bestimmten Gedanken von Religion. Aber das Denken selbst, wie es Wissen, Beweisen ist, wie wir zuletzt es gefunden haben, hat verschiedene Stufen. Wir gehen hier abermals zunächst von der Beobachtung des Bewußtseyns aus, um zu sehen, wie der Inhalt, Gott sich in demselben gestaltet.

Im Bewußtseyn, insofern ich von einem Gegenstande weiß und ich in mich gegen denselben reflektirt bin, weiß ich den Gegenstand als das Andere meiner, mich daher durch ihn beschränkt und endlich. Wir finden uns endlich; das ist diese Bestimmung; darüber scheint nichts weiter zu sagen, wir finden überall ein Ende, das Ende des Einen ist da, wo ein Anderes anfängt. Schon dadurch, daß wir ein Objekt haben, sind wir endlich, wo das anfängt, bin ich nicht, also endlich. Wir wissen uns endlich nach vielfachen Seiten. Nach der physikalischen Seite, das Leben ist endlich, als Leben sind wir äußerlich abhängig von Anderen, haben Bedürfnisse rc. und haben das Bewußtseyn dieser Schranke. Das Gefühl haben wir mit dem Thiere gemein. Die

Pflanze, das Mineral ist auch endlich, aber es hat kein Gefühl seiner Schranke; es ist ein Vorzug des Lebenden, seine Schranke zu wissen und noch mehr des Geistigen; es hat Furcht, Angst, Hunger, Durst ꝛc., in seinem Selbstgefühl ist eine Unterbrechung, eine Negation und es ist Gefühl derselben vorhanden. Wenn man sagt, die Religion beruhe auf diesem Gefühl der Abhängigkeit, so hätte auch das Thier Religion. Für den Menschen ist die Schranke nur insofern, als er darüber hinausgeht; im Gefühl, im Bewußtseyn der Schranke liegt das Darüber hinaus seyn. Dieß Gefühl ist eine Vergleichung seiner Natur mit seinem Daseyn in diesem Momente; sein Daseyn ist seiner Natur nicht entsprechend.

Für uns ist der Stein beschränkt, für sich selbst nicht, wir sind über seine Bestimmtheit hinaus; er ist mit dem, was er ist, unmittelbar identisch; das, was sein bestimmtes Seyn ausmacht, ist ihm nicht als ein Nichtseyn. Das Schrankefühlen des Thiers ist Vergleichung seiner Allgemeinheit mit seinem Daseyn in diesem bestimmten Moment. Das Thier als Lebendiges ist sich Allgemeines; es fühlt seine Beschränkung, als negirte Allgemeinheit, als Bedürfniß. Der Mensch ist wesentlich ebenso negative Einheit, Identität mit sich und hat die Gewißheit der Einheit mit sich, das Selbstgefühl seiner selbst, seiner Beziehung auf sich; diesem widerspricht das Gefühl einer Negation in ihm, das Subjekt fühlt sich aber auch als Macht gegen seine Negation und hebt dieß Accidentelle auf, d. h. es befriedigt sein Bedürfniß. Alle Triebe im Menschen, wie im Thiere sind diese Affirmation seines Selbst und das Thier stellt sich so her gegen die Negation in ihm. Das Lebendige ist nur im Aufheben der Schranke und es versöhnt sich darin mit sich selbst. Diese Noth in ihm erscheint zugleich als Objekt außer ihm, dessen es sich bemächtigt und o sein Selbst wieder herstellt.

Die Schranke der Endlichkeit also ist für uns nur, insofern wir darüber hinaus sind. Diese so abstrakte Reflexion wird auf

diesem Standpunkte des Bewußtseyns nicht gemacht, sondern es bleibt in der Schranke stehen. Das Objekt ist das Nichtseyn desselben. Daß es so als verschieden vom Ich gesetzt sey, dazu gehört, daß es nicht das, was Ich ist, sey. Ich bin das Endliche. So ist das Unendliche, was über die Schranken hinaus ist; es ist ein Anderes, als das Beschränkte; es ist das Unbeschränkte, Unendliche. So haben wir Endliches und Unendliches.

Es ist aber darin schon enthalten, daß beide Seiten in Relation mit einander sind und es ist zu sehen, wie sich diese bestimmt, dieß ist auf ganz einfache Weise.

Das Unendliche, dieß mein Gegenstand, ist das Nichtendliche, Nichtbesondere, Nichtbeschränkte, das Allgemeine, das Endliche in Relation auf Unendliches ist gesetzt als das Negative, Abhängige, was zerfließt im Verhältniß zum Unendlichen. Indem beide zusammengebracht werden, entsteht eine Einheit, durch das Aufheben des Einen, und zwar des Endlichen, welches nicht aushalten kann gegen das Unendliche. Dieß Verhältniß als Gefühl ausgedrückt ist es das der Furcht, der Abhängigkeit. Dieß ist die Relation beider, aber es ist noch eine andere Bestimmung darin.

Einerseits bestimme ich mich als das Endliche; das Andere ist, daß ich in der Relation nicht untergehe, daß ich mich auf mich selbst beziehe. Ich bin, bestehe, ich bin auch das Affirmative, einerseits weiß ich mich als nichtig, andererseits als affirmativ, als geltend, so daß das Unendliche mich gewähren läßt. Man kann dieß die Güte des Unendlichen nennen, wie das Aufheben des Endlichen die Gerechtigkeit genannt werden kann, wonach das Endliche manifestirt werden muß als Endliches.

Dieß ist das so bestimmte Bewußtseyn, über welches hinaus die Beobachtung nicht geht. Man sagt nun, wenn man so weit geht, darin sey alles der Religion enthalten. Wir können aber auch weiter gehen, erkennen, daß man Gott erkennen kann, aber es wird gleichsam mit Willkür hier festgehalten, oder weil man sich nur beobachtend verhalten will, muß man bei dieser Bestim-

mung des Bewußtseyns stehen bleiben. Gott, heißt es hier, bestimmt sich nur als das Unendliche, als das Andere des Endlichen, als das Jenseits desselben, so weit er ist, bin ich nicht, so weit er mich berührt, schwindet das Endliche zusammen. Gott ist so bestimmt mit einem Gegensatz, der absolut erscheint. Man sagt, das Endliche kann das Unendliche nicht fassen, erreichen, begreifen, man kann über diesen Standpunkt nicht hinausgehen. Man sagt, wir haben darin alles, was wir von Gott und Religion zu wissen brauchen und was darüber ist, ist vom Uebel. Man könnte selbst noch beobachten, daß wir Gott erkennen können, daß wir von einem Reichthum seiner Lebendigkeit und Geistigkeit wissen, das wäre aber vom Uebel.

Wenn man sich auf den Standpunkt des empirischen Verfahrens, des Beobachtens gestellt hat, so kann man wahrhaft nicht weiter gehen; denn Beobachten heißt, sich einen Inhalt desselben vorhalten als jenseits; wenn ich nun weiter gehe, aus einem geistig höheren Standpunkte des Bewußtseyns zu betrachten anfange, so finde ich mich nicht mehr beobachtend, sondern ich vergesse mich hineingehend in das Objekt; ich versenke mich darin, indem ich Gott zu erkennen, zu begreifen suche; ich gebe mich darin auf, und wenn ich dieß thue, so bin ich nicht mehr in dem Verhältniß des empirischen Bewußtseyns, des Beobachtens. Wenn Gott für mich nicht mehr ein Jenseits ist, so bin ich nicht mehr reiner Beobachter. Insofern man also beobachten will, muß man auf diesem Standpunkte bleiben. Und das ist die ganze Weisheit unserer Zeit.

Man bleibt bei der Endlichkeit des Subjekts stehen; sie gilt hier als das Höchste, das Letzte, als Unverrückbares, Unveränderliches, Ehernes und ihm gegenüber ist dann ein Anderes, an dem dieß Subjekt ein Ende hat. Dieß Andere, Gott genannt, ist ein Jenseits, wonach wir im Gefühl unserer Endlichkeit suchen; weiter nichts, denn wir sind in unserer Endlichkeit fest und absolut.

Die Reflexion des Hinüberseyns über die Schranke ist auch

noch wohl zugegeben; jedoch ist dieß Hinausgehen nur ein Versuchtes, eine bloße Sehnsucht, die das nicht erreicht, was sie sucht; das Objekt erreichen, es erkennen wäre ja meine Endlichkeit aufgeben; sie ist aber das Letzte, soll nicht aufgegeben werden.

Dieser ganze Standpunkt ist nun noch näher ins Auge zu fassen und zu sehen, was die allgemeine Bestimmtheit desselben ausmacht und sein Wesentliches zu beurtheilen.

Es ist in ihm die Bestimmtheit meiner Endlichkeit, meiner Relativität, das Unendliche steht ihm gegenüber, aber als ein Jenseits. Mit der Negation, als die ich wesentlich bestimmt bin, wechselt ab meine Affirmation, die Bestimmung, daß ich bin. Wir werden sehen, daß beide, Negation und Affirmation in eins zusammen fallen und die Absolutheit des Ich als Resultat herauskommen wird.

1. Einer Seits ist hier das Hinausgehen aus meiner Endlichkeit zu einem höheren, anderer Seits bin ich als das Negative dieses höheren bestimmt; dieses bleibt ein Anderes, von mir unbestimmbar, unerreicht, insofern die Bestimmung einen objektiven Sinn haben soll. Vorhanden ist nur mein Hinaus als Richtung in die Ferne, ich bleibe diesseits und habe die Sehnsucht nach einem Jenseits.

2. Zu bemerken ist, daß diese Richtung nach einem Jenseits durchaus nur mein ist, mein Thun, meine Richtung, meine Rührung, mein Wollen, Streben. Wenn ich die Prädikate allgütig, allmächtig als Bestimmungen von diesem Jenseits gebrauche, so haben sie nur Sinn in mir, einen subjektiven, nicht objektiven Sinn. Meine absolute, feste Endlichkeit hindert mich, es zu erreichen; meine Endlichkeit aufgeben und es erreichen, wäre eins.

3. Es erhellt hieraus, daß die gedoppelte Negativität, meines als Endlichen und eines Unendlichen gegen mich, in dem Ich selbst ihren Sitz hat, nur eine Entzweiung einer Seits ist in mir, die Bestimmung, daß ich das Negative bin, anderer Seits

ist aber auch das Negative als Anderes gegen mich bestimmt. Diese zweite Bestimmung gehört ebenso mir an, es sind verschiedene Richtungen, eine auf mich und eine nach außen, die aber ebenso in mich fällt; meine Richtung zum Jenseits und meine Endlichkeit sind Bestimmungen in mir; ich bleibe darin bei mir selbst. Dadurch also ist das Ich sich selbst affirmativ geworden und dieß ist es, was die andere Seite dieses Standpunkts ausmacht. Meine Affirmation spricht sich so aus: ich bin. Dieß ist von meiner Endlichkeit ein Unterschiedenes und die Aufhebung meiner Endlichkeit. Es heißt in Rücksicht auf das Sehnen, Streben, Sollen überhaupt: ich bin, was ich soll, d. h. ich bin gut von Natur, d. h. ich bin und zwar insofern ich unmittelbar gut bin. In dieser Rücksicht ist es nur darum zu thun, mich so zu erhalten; es ist zwar in mir auch eine Möglichkeit von Beziehung auf Anderes, von Sünden, Fehlern rc., dieß ist aber dann sogleich als späteres, äußerlich Accidentelles bestimmt. Ich bin, das ist eine Beziehung auf mich, eine Affirmation, ich bin, wie ich seyn soll, das Fehlerhafte ist, was Ich nicht ist, nicht in meiner Wurzel, sondern eine zufällige Verwickelung überhaupt.

In diesem Standpunkt der Affirmation ist also wohl enthalten, daß ich mich auch zu einem Aeußerlichen verhalten, das Gute getrübt werden kann. Meine Affirmation in Beziehung auf solches Unrecht wird dann auch vermittelte, aus solcher Vereinzelung sich herstellende Affirmation, vermittelt durch das Aufheben der Fehlerhaftigkeit, die an sich nur zufällig ist. Das Gute meiner Natur ist zur Gleichheit mit sich selbst zurückgekehrt, diese Versöhnung schafft dann nichts Innerliches weg, berührt es nicht, sondern schafft nur Aeußerliches fort. Die Welt, das Endliche versöhnt sich in dieser Weise mit sich selbst. Wenn es sonst also hieß: Gott habe die Welt mit sich versöhnt, so geht diese Versöhnung jetzt in mir als Endlichem vor; ich als Einzelner bin gut, in Fehler verfallend, brauche ich nur ein Accidentelles von mir zu werfen und ich bin versöhnt mit mir. Das Innere ist

nur an seiner Oberfläche getrübt, aber bis in den Boden reicht diese Trübung nicht; der Geist ist nicht damit in Verhältnisse gekommen, er bleibt außer dem Spiele, das Innere, der Geist ist das ursprünglich Gute und das Negative ist nicht innerhalb der Natur des Geistes selbst bestimmt.

In der alten Theologie war dagegen die Vorstellung von ewiger Verdammniß, sie setzte den Willen als schlechthin frei voraus, es kommt nicht auf meine Natur, sondern auf meinen selbstbewußten Willen an, was ich bin, ich bin schuldig durch den Willen. So ist meine Natur, das Ursprüngliche, nicht das Gute, ich kann mir kein Gutseyn zuschreiben außer meinem Willen, dieß fällt nur in die Seite meines selbstbewußten Geistes. Hier hingegen ist nur die gute Ursprünglichkeit angenommen, deren Berührung durch Anderes aufgehoben wird durch Wiederherstellung des Ursprünglichen. Diese versöhnende Vermittelung besteht bloß in dem Bewußtseyn, Wissen, daß ich von Natur gut bin.

Dieß ist die abstrakte Bestimmung, weiter entwickelt würden alle Ansichten der Zeit hinein fallen, z. B. daß das Gute nur in meiner Ueberzeugung liegt und hier auf dieser Ueberzeugung beruhe meine Sittlichkeit und was gut sey, beruhe wieder nur auf meiner Natur. Meine Ueberzeugung sey hinreichend in Ansehung meiner. Daß ich die Handlung als gut weiß, ist genug in Ansehung meiner. Eines weiteren Bewußtseyns über die substantielle Natur der Handlung bedarf es nicht. Kommt es aber einzig auf jenes Bewußtseyn an, so kann ich eigentlich gar keinen Fehler begehen: denn ich bin mir nur affirmativ, während die Entzweiung formell bleibt, ein Schein, der mein wesentliches Inneres nicht trübt. Meine Sehnsucht, meine Rührung ist das Substantielle. In diesem Standpunkt liegen alle Ansichten neuerer Zeit seit der Kantischen Philosophie, welche zuerst diesen Glauben an das Gute aufstellte.

Dieß ist der Standpunkt des subjektiven Bewußtseyns

welches die Gegensätze entwickelt, die das Bewußtseyn betreffen, die aber darin bleiben und die es in seiner Gewalt behält, weil es das Affirmative ist.

Zu betrachten ist nun, was Endlichkeit überhaupt ist und welches wahrhafte Verhältniß das Endliche zum Unendlichen hat; daß der menschliche Geist endlich sey, dieß hören wir täglich versichern. Wir wollen von der Endlichkeit zuerst in dem populären Sinn sprechen, den man meint, wenn man sagt, der Mensch ist endlich, dann von dem Wahrhaften und der Anschauung derselben.

Es sind dreierlei Formen, in denen die Endlichkeit erscheint, nämlich in der sinnlichen Existenz, in der Reflexion und in der Weise, wie sie im Geist und für den Geist ist.

a. Daß der Mensch endlich sey, dieß hat zunächst den Sinn, ich der Mensch verhalte mich zu Anderem, es ist ein Anderes, Negatives meiner vorhanden, mit dem ich in Verbindung stehe und das macht meine Endlichkeit aus, wir sind beide ausschließend und verhalten uns selbstständig gegen einander. So bin ich als sinnlich Empfindendes; alles Lebendige ist so ausschließend. Im Hören und Sehen habe ich nur Einzelnes vor mir und mich praktisch verhaltend habe ich es immer nur mit Einzelnen zu thun, die Gegenstände meiner Befriedigung sind ebenso einzeln. Dieß ist der Standpunkt des natürlichen Seyns, der natürlichen Existenz, ich bin danach in vielfachen Verhältnissen, vielfach äußerem Seyn, in Empfindungen, Bedürfnissen, praktischen und theoretischen Verhältnissen, alle sind ihrem Inhalte nach beschränkt und abhängig, endlich. Innerhalb dieser Endlichkeit fällt schon die Aufhebung des Endlichen, jeder Trieb als subjektiv bezieht sich auf Anderes, ist endlich, aber er hebt diese Beziehung, dieß Endliche auf, indem er sich befriedigt, diese Rückkehr in seine Affirmation ist die Befriedigung, sie bleibt aber anderer Seits endlich, denn der befriedigte Trieb erwacht wieder, die Befriedigung, diese Unendlichkeit ist nur eine Unendlichkeit

der Form und deshalb keine wahrhaft konkrete: der Inhalt bleibt endlich und so bleibt auch die Befriedigung ebenso endlich, als das Bedürfniß als solches den Mangel hat und endlich ist; aber nach der formellen Seite ist dieß, daß das Bedürfniß sich befriedigt, ein Aufheben seiner Endlichkeit. Die Befriedigung des Hungers ist Aufheben der Trennung zwischen mir und meinem Objekt, ist Aufheben der Endlichkeit, jedoch nur formelles.

Das Natürliche ist nicht an und für sich, sondern daß es ein nicht durch sich selbst Gesetztes ist, macht die Endlichkeit seiner Natur aus. Auch unser sinnliches Bewußtseyn, insofern wir es darin mit Einzelnen zu thun haben, gehört in diese natürliche Endlichkeit, diese hat sich zu manifestiren. Das Endliche ist als das Negative bestimmt, muß sich von sich befreien, dieß erste natürliche unbefangene Endliche ist der Tod, dieß ist das Verzichtleisten auf das Endliche, es wird hier real, aktualiter gesetzt, was das natürliche Leben an sich ist. Die sinnliche Lebendigkeit des Einzelnen hat ihr Ende im Tode. Die einzelnen Empfindungen sind als einzeln vorübergehend: eine verdrängt die andere; ein Trieb, eine Begierde vertreibt die andere. Dieses Sinnliche setzt sich realiter als das, was es ist, in seinem Untergange. Im Tod ist das Leben als aufgehobenes gesetzt. Aber der Tod ist nur die abstrakte Negation des an sich Negativen; er ist selbst ein Nichtiges, die offenbare Nichtigkeit. Aber die gesetzte Nichtigkeit ist zugleich die aufgehobene und die Rückkehr zum Positiven. Hier tritt das Aufhören, das Loskommen von der Endlichkeit ein. Dieß Loskommen von der Endlichkeit ist im Bewußtseyn nicht das, was der Tod ist, sondern dieß Höhere ist im Denken, schon in der Vorstellung, soweit darin das Denken thätig ist.

b. Indem wir uns jetzt aus dem unmittelbaren Bewußtseyn in den Standpunkt der Reflexion erheben, haben wir es auch wieder mit einer Endlichkeit zu thun, die im bestimmten Gegensatz mit der Unendlichkeit auftritt.

Dieser Gegensatz hat verschiedene Formen und die Frage ist, welches sind diese.

1. Es ist auf diesem Standpunkte ein Loskommen von der Endlichkeit vorhanden, aber die wahrhafte Unendlichkeit ist auch in dieser Sphäre nur erst als die aufgehobene Endlichkeit. Es fragt sich also, kommt die Reflexion dazu, das Endliche als das an sich nichtige zu setzen, oder kommt die Reflexion so weit wie die Natur; kann sie das sterben machen, was sterblich ist, oder ist ihr das Nichtige unsterblich? Weil es nichtig ist, sollen wir es schwinden lassen, denn was die Natur vermag, muß der unendliche Geist noch mehr können. So zeigt die Reflexion, wie die Natur, das Endliche als Nichtiges auf. Aber die Natur fällt immer wieder in das Endliche zurück und ebenso ist es der Standpunkt der Reflexion, den Gegensatz, die Endlichkeit gegen die Unendlichkeit perennirend festzuhalten; eben die Beziehung dieser beiden ist der Standpunkt der Reflexion; beide gehören zum Gegensatz.

Es wird nämlich zum Unendlichen nur als der abstrakten Negation des Endlichen, als dem Nicht-Endlichen, fortgegangen, das aber, als das Endliche nicht als sich selbst in sich habend, gegen dasselbe ein Anderes und somit selbst ein Endliches bleibt, welches wieder zu einem Unendlichen fortgeht, und so weiter, ins Unendliche. Wenn wir den ersten Gegensatz vom Endlichen und Unendlichen in der Reflexion betrachten, so ist die Endlichkeit ein verschiedenes mannigfaches Außereinander, von denen jedes ein besonderes beschränktes ist, ihm gegenüber bestimmt sich das Mannigfache in seiner Allgemeinheit, Unbeschränktheit, das Allgemeine in dieser Vielheit. Dieses Beschränkte selbst hat eine Beziehung auf das Unbeschränkte, ist die Allgemeinheit und Einheit des Besonderen und Vielen. Diese Form kommt in konkreterer Gestalt in unserem Bewußtseyn so vor.

Wir wissen von vielen Dingen, haben unendlich viele Kenntnisse nach dem Wollen, Zwecken, Trieben, Neigungen und hier-

bei ist der Gegensatz auch vorhanden, daß diese Vielheit nicht genügend ist, sondern eine Relation zur Allgemeinheit hat. Die Vielheit, Masse der Kenntnisse wird verglichen mit einer Einheit und es wird gefordert, daß sie weiter gefördert, vervollständigt, erschöpft und zur Allgemeinheit gebracht wird. Das Viele hebt sich durch sich selbst auf; es ist seiner Natur nach eins. Ebenso kann man sich im Praktischen eine Allgemeinheit der Befriedigung, Vollständigkeit der Triebe, Genüsse zum Plan machen, die man dann Glückseligkeit nennt. Die eine Totalität heißt Allgemeinheit des Wissens, die andere Totalität die des Besitzes, der Befriedigung, der Begierde, des Genusses. Es wird zugegeben, daß die Kenntnisse keine Grenze haben, so z. B. kann man sich wohl denken, daß die Naturwissenschaft alle Thiere kennt, aber nicht bis in ihre subtilsten Bestimmtheiten, ebenso ist es mit der Befriedigung der Triebe, es ist ein unerreichbares Ideal. Diese Endlichkeit bleibt; eben weil sie etwas wahres ist; das Unwahre ist die Einheit, die Allgemeinheit; die Vielheit müßte von dem Charakter aufgeben, um unter die Einheit gesetzt zu werden. Das Ideal ist daher unerreichbar, eben weil es unwahr in sich ist, eine Einheit von Vielen, die zugleich ein mannigfaltiges Aussereinander bleiben soll. Diese Endlichkeit hebt sich erst auf im Begriff.

2. Zu betrachten ist nun die Form des Gegensatzes des Endlichen gegen Unendliches, wie er in der Reflexion als solche ist. Dieß ist die Endlichkeit im Gegensatz zur Unendlichkeit beide für sich gesetzt, nicht bloß als Prädikat, als wesentlicher Gegensatz und so, daß das Eine bestimmt ist als das Andere des Anderen. Die Endlichkeit bleibt, eben deswegen, weil das Unendliche, das ihm gegenübersteht, selbst ein Endliches ist und zwar ein solches, das als das Andere des Ersten gesetzt wird. Erst das wahrhaft Unendliche, welches sich selbst als Endliches setzt, greift zugleich über sich als sein Anderes über und bleibt darin, weil es sein Anderes ist, in der Einheit mit sich. Ist aber

das Eine, Unendliche nur als das Nicht-Viele, Nicht-Endliche bestimmt, so bleibt es jenseits des Vielen und Endlichen und so bleibt das Viele des Endlichen selbst gleichfalls für sich stehen, ohne sein Jenseits erreichen zu können.

Wir müssen nun fragen, ob dieser Gegensatz Wahrheit hat, d. h. ob diese beiden Seiten auseinander fallen und außereinander bestehen. In dieser Rücksicht ist schon gesagt, daß wir, wenn wir das Endliche als endlich setzen, wir darüber hinaus sind. In der Schranke haben wir eine Schranke, aber nur, indem wir darüber hinaus sind, sie ist nicht mehr das Affirmative, indem wir dabei sind, sind wir nicht mehr dabei.

Das Endliche bezieht sich auf das Unendliche, beide schließen sich gegen einander aus, näher betrachtet soll das Endliche das Begrenzte und die Grenze desselben das Unendliche seyn.

Bei der ersten Form begränzte ein Besonderes ein anderes, hier hat das Endliche am Unendlichen selbst eine Grenze. Wenn nun das Endliche begränzt wird vom Unendlichen und auf einer Seite steht, so ist das Unendliche selbst auch ein Begrenztes, es hat am Endlichen eine Grenze, es ist das, was das Endliche nicht ist, hat ein Drüben und ist so ein Endliches, Begrenztes. Wir haben so statt des Höchsten ein Endliches. Wir haben nicht das, was wir wollen, wir haben nur ein Endliches an diesem Unendlichen. Oder sagt man auf der anderen Seite, daß das Unendliche nicht begrenzt wird, so wird das Endliche auch nicht begrenzt, wird es nicht begrenzt, so ist es nicht vom Unendlichen verschieden, sondern fließt mit ihm zusammen, ist identisch mit ihm in der Unendlichkeit, wie vorher in der Endlichkeit. Dieß ist die abstrakte Natur dieses Gegensatzes. Wir müssen dieß im Bewußtseyn behalten, dieß festzuhalten ist von durchgängiger Wichtigkeit in Rücksicht aller Formen des reflektirenden Bewußtseyns und der Philosophie. Der Gegensatz, der Unterschied verschwindet so. Wenn wir nun dieß Verschwinden im konkreten Bewußtseyn betrachten, so finden wir hier die Stelle,

die wir schon früher hatten; es ist hier daran zu erinnern und in der konkreten Form des Bewußtseyns das früher Betrachtete kurz anzugeben.

Das Endliche konkreter gefaßt ist Ich, und das Unendliche ist das Jenseits dieses Endlichen, das Negative desselben, das Negative der Negation ist das Affirmative, auf die Seite des Unendlichen fällt die Affirmation, das Seyende, das Jenseits des Ich, meines Selbstbewußtseyns, meines Bewußtseyns als Können, als Wollen. Aber es ist bemerkt worden, daß es das Ich selbst ist, welches hier bestimmt hat zunächst das Jenseits als das Affirmative, diesem ist aber entgegengesetzt jenes Ich, welches wir vorher als das Affirmative bestimmt haben, ich bin unmittelbar, ich bin eins mit mir selbst.

Wenn das Bewußtseyn sich als endlich bestimmt und jenseits das Unendliche ist, so macht dieß Ich dieselbe Reflexion, die wir gemacht haben, daß jenes Unendliche nur ein verschwindendes ist, nur ein von mir gesetzter Gedanke. Ich bin der, welcher jenes Jenseits producirt, beides ist mein Produkt, verschwindend sind sie in mir, ich bin der Herr und Meister dieser Bestimmung und so ist das zweite gesetzt, daß ich das jenseits gelegte Affirmative bin, ich bin die Negation der Negation, ich bin es, in welchem der Gegensatz verschwindet, ich die Reflexion, sie zu nichte zu machen. Das Ich richtet so durch seine eigene Reflexion jene sich auflösenden Gegensätze zu Grunde.

Hier stehen wir nun auf diesem Punkt und wollen sehen, wie es dem Endlichen geschieht, ob wirklich, real von ihm loszukommen ist und es sein Recht erhält, nämlich wahrhaft aufgehoben zu werden, sich zu verunendlichen, oder ob es in seiner Endlichkeit stehen bleibt und nur die Form des Unendlichen dadurch erhält, daß das Unendliche ihm gegenüber ein Endliches ist. Es scheint hier der Fall zu seyn, daß die Reflexion das Nichtige stehen lassen will, und als wolle das Selbstbewußtseyn Ernst machen mit seiner Endlichkeit.

und sich ihrer wahrhaft entäußern. Aber das ist gerade, was hier nicht geschieht, sondern nur Schein ist; vielmehr geschieht hier, daß das Endliche sich erhält, ich mich an mir halte, meine Richtigkeit nicht aufgebe, aber mich darin zum Unendlichen mache, zum wirksamen bethätigenden Unendlichen. Was wir also haben, ist, daß das endliche Ich, indem es das Setzen eines Unendlichen jenseits seiner ist, das Unendliche selbst als ein Endliches gesetzt hat und darin mit sich als dem gleichfalls Endlichen identisch ist und nun als identisch mit dem Unendlichen sich zum Unendlichen wird. Es ist dieß die höchste Spitze der Subjektivität, die an sich festhält, die Endlichkeit, die bleibt und sich darin zum Unendlichen macht, die unendliche Subjektivität, die mit allem Inhalt fertig wird, aber diese Subjektivität selbst, diese Spitze der Endlichkeit erhält sich noch, aller Inhalt ist darin verflüchtigt und vereitelt, es ist aber nur diese Eitelkeit, die nicht verschwindet. Diese Spitze hat den Schein, Verzicht zu leisten auf das Endliche; aber sie ist es, worin die Endlichkeit als solche sich noch behauptet. Näher ist das abstrakte Selbstbewußtseyn, das reine Denken als die absolute Macht der Negativität, mit allem fertig zu werden, aber die Macht, die sich als dieß Ich noch erhält, indem sie die ganze Endlichkeit aufgiebt und dieß Endliche als die Unendlichkeit, als das allgemeine Affirmative ausspricht. Der Mangel ist der der Objektivität. Bei der wahrhaften Verzichtleistung kommt es darauf an, ob diese Spitze noch einen Gegenstand hat.

3. Der betrachtete Standpunkt ist die Reflexion in ihrer Vollendung, die abstrakte Subjektivität, das Ich, worin aller Gehalt nur als durch mich gesetzt ideell ist; dieß Ich, durch welches alles nur ist und gilt, ist als dieß Einzelne, als das unmittelbare Selbst, als Ich dieser Einzelne, der ich unmittelbar bin; ich bin die Negation von allem und durch diese Negativität die absolute Affirmation in mir selbst. So verschwindet aller objektive Inhalt; nur der von mir gesetzte gilt; ich bin das Seyn

des Absoluten, als Abstraktum und der Inhalt, der von mir gesetzte, geltende, ist so gleichgültig und zufällig des Gefühls, der Meinung, der Willkür; er gilt nicht für sich, hat keine Affirmation mehr an sich selbst, sondern er ist gut, insofern ich davon überzeugt bin, und daß er gut ist, dazu gehört nur dieß mein Ueberzeugtseyn, diese meine Anerkennung. In dieser Idealität aller Bestimmungen bin ich allein hier das Positive, das Reale. Dieser Standpunkt giebt sich nun zunächst an, als den der Demuth, der nichts von Gott erkennen will, weil Gott mit seinen Bestimmungen außer ihm ist. Allein diese Demuth widerlegt sich selbst, sie ist dieß, das Wahre von sich ausschließen, und im Diesseits sich als das Affirmative zu sehen, als das an und für sich seyende, wogegen alles andere verschwindet. Ich, dieser, bin allein das einzige Wesenhafte, d. h. ich, dieß Endliche bin das Unendliche. Das Unendliche als Jenseitiges ausgesprochen ist nur durch mich gesetzt. In dieser Bestimmung ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen enthalten, aber eine solche Einheit, worin das Endliche nicht untergegangen, sondern das Feste, Absolute, Perennirende geworden ist. Dadurch, daß diese Einheit durch das endliche Ich gesetzt ist, wird sie selbst zur endlichen Einheit. Das Ich heuchelt demüthig, während es vor Stolz der Eitelkeit und der Richtigkeit sich nicht zu lassen weiß.

Diese Version des Standpunktes in der äußersten, inhaltsleeren Spitze der sich als absolut setzenden endlichen Subjektivität macht das Schwierige für die Auffassung dieses Standpunktes aus.

Die erste Schwierigkeit desselben ist, daß er ein solches Abstraktum ist, die zweite ist die Annäherung desselben an den philosophischen Begriff. Er grenzt an den philosophischen Standpunkt, denn er ist der höchste der Reflexion. Er enthält Ausdrücke, die oberflächlich angesehen dieselben scheinen, die die Philosophie hat. Er enthält die Idealität, Negativität, die Sub-

jektivität, und dieses alles ist, für sich betrachtet, ein wahres und wesentliches Moment der Freiheit und der Idee. Ferner enthält er die Einheit des Endlichen und Unendlichen; dieß muß auch von der Idee gesagt werden. Allerdings ist es die Subjektivität, welche aus sich selbst alle Objektivität entwickelt, und somit als Form sich zum Inhalt umsetzt, und erst wahre Form durch ihren wahren Inhalt wird. Dessenohngeachtet aber ist, was so als das Nächste erscheint, sich das Entfernteste. Diese Idealität, dieß Feuer, in dem alle Bestimmungen sich aufzehren, ist auf diesem Standpunkte noch unvollendete Negativität; ich als unmittelbar, dieser, bin die einzige Realität, alle übrigen Bestimmungen sind ideell gesetzt, verbrannt, nur ich erhalte mich, und alle Bestimmungen gelten, wenn Ich will. Nur die Bestimmung meiner selbst und daß alles nur durch mich gesetzt ist, ist, gilt. Die Idealität ist nicht durchgeführt, diese letzte Spitze enthält noch das, was negirt werden muß, daß ich als dieser nicht Wahrheit, Realität habe. Ich allein bin selbst noch positiv, da doch alles nur durch Negation soll affirmativ werden. Der Standpunkt widerspricht sich so selbst. Er setzt die Idealität als Prinzip, und das die Idealität vollführende ist selbst nicht ideal.

Die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist auch in der Reflexion gesetzt, und allerdings eine Definition der Idee, aber so, daß das Unendliche das Setzen seiner als des Endlichen ist, während das Endliche das Endliche seiner selbst und durch diese Aufgehobenheit die Negation seiner Negation, und somit das Unendliche, dieß Unendliche aber nur als Setzen seiner in sich selbst als des Endlichen und das Aufheben dieser Endlichkeit als solcher ist. Auf dem subjektiven Standpunkte hingegen ist diese Einheit noch in diese Einseitigkeit gesetzt, daß sie vom Endlichen selbst gesetzt, noch unter der Bestimmung des Endlichen ist, ich, dieser Endliche bin das Unendliche. Somit ist diese Unendlichkeit selbst die Endlichkeit. Von dieser Affirma-

tion, von diesem Unendlichen ist noch zu trennen diese Einzelnheit meines endlichen Seyns, meine unmittelbare Ichheit. Die Reflexion ist selbst das Trennende, sie kommt hier zur Einheit, die aber nur endliche Einheit ist. Dieß ist der Mangel dieses Standpunkts. Die Gegensätze können nur beurtheilt werden, wenn man sie auf den letzten Gedanken zurückführt.

Es ist der Standpunkt unserer Zeit, und die Philosophie tritt damit in ein eigenthümliches Verhältniß. Wenn man diesen Standpunkt mit der früheren Religiosität vergleicht, so bemerkt man leicht, daß früher dieß religiöse Bewußtseyn einen an und für sich seyenden Inhalt hatte, einen Inhalt, der die Natur Gottes beschrieb. Es war der Standpunkt der Wahrheit und der Würde. Die höchste Pflicht war, Gott zu erkennen, ihn im Geist und in der Wahrheit anzubeten, und an das Fürwahrhalten, Wissen von diesem Inhalt, war Seligkeit oder Verderben, absoluter Werth oder Unwerth des Menschen geknüpft. Jetzt ist das Höchste, nicht von der Wahrheit, nicht von Gott zu wissen, und damit weiß man auch nicht, was Recht und Pflicht ist. Aller objektive Inhalt hat sich zu dieser reinen, formellen Subjektivität verflüchtigt. In diesem Standpunkt liegt ausdrücklich entwickelt, daß ich von Natur gut bin; nicht durch mich oder durch mein Wollen bin ich es. Die entgegengesetzte Einsicht enthält vielmehr: ich bin nur gut durch meine geistige Thätigkeit, Freiheit; nicht ursprünglich durch die Natur ist es daß ich gut bin, sondern es muß in meinem Bewußtseyn hervorgehen, es gehört meiner geistigen Welt an; die Gnade Gottes hat da ihr Werk; aber mein Dabeiseyn als Bewußtseyn gehört auch nothwendig mit dazu. Jetzt ist das Gutseyn meine Willkür, denn alles ist durch mich gesetzt.

Bei diesem merkwürdigen Gegensatz in der religiösen Ansicht müssen wir eine ungeheure Revolution in der christlichen Welt erkennen. Alle Pflicht, alles Recht hängt von dem innersten Bewußtseyn, dem Standpunkt des religiösen Selbstbe-

wußtseyns, der Wurzel des Geistes ab, und diese ist das Fundament aller Wirklichkeit. Doch hat sie nur Wahrheit, wenn sie die Form für den objektiven Inhalt ist. Auf jenem inhaltslosen Standpunkte hingegen ist gar keine Religion möglich, denn ich bin das Affirmative, während die an und für sich seyende Idee in der Religion schlechthin durch sich, und nicht durch mich, gesetzt seyn muß: es kann also hier keine Religion seyn.

Die Philosophie ist in dieser Rücksicht etwas Besonderes. Ist die allgemeine Bildung in das Bewußtseyn gesetzt, so ist die Philosophie ein Geschäft, eine Weise der Ansicht, die außerhalb der Gemeine ist, ein Geschäft, das einen besonderen Ort hat, und so ist auch Religionsphilosophie, nach der Zeitansicht, etwas, was nicht in der Gemeine Bedeutung haben kann, und sie hat vielmehr Opposition, Feindseligkeit von allen Seiten zu erwarten.

c. Der höhere Standpunkt. Das erste Verhältniß vom Endlichen zum Unendlichen, war das natürliche, das zweite das in der Reflexion, das dritte ist nun das in der Vernunft.

Dieser Standpunkt ist zunächst so zu betrachten, wie er im Verhältniß steht mit der Form der Reflexion in ihrer höchsten Spitze. Der Uebergang von diesem Standpunkte muß seiner Natur nach dialektisch seyn, und gemacht werden; dies gehört jedoch der Logik an; wir wollen so verfahren, daß wir ihn auf konkrete Weise darstellen und in Ansehung der Nothwendigkeit des Uebergangs nur an die eigene Konsequenz dieses Standpunktes appelliren. Er sagt, ich als endlich, bin ein Nichtiges, welches aufzuheben ist; aber doch wohl nicht so aufzuheben ist, daß diese unmittelbare Einzelnheit zugleich bleibt und so bleibt, daß nur dieß Ich das Affirmative wird, wie es der Standpunkt der Reflexion angiebt. Es muß ein Standpunkt aufgezeigt werden, wo das Ich in dieser Einzelnheit, Verzicht auf sich thut. Ich muß die in der That aufgehobene partikulare

Subjektivität seyn; so muß ein Objektives von mir anerkannt seyn, welches in der That für mich als Wahres gilt, welches anerkannt ist als das Affirmative, für mich gesetzt, in welchem ich als dieses Ich negirt bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten ist. Dazu gehört, daß ich als Allgemeines bestimmt werde; mich erhalte, mir nur gelte als Allgemeines. Dieß ist nun nichts Anderes, als der Standpunkt der denkenden Vernunft, und die Religion selbst ist dieß Thun, diese Thätigkeit der denkenden Vernunft, und des vernünftig denkenden: sich, als Einzelner, als das Allgemeine zu setzen, und sich als Einzelner, aufhebend sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. Philosophie ist eben so denkende Vernunft, nur daß bei ihr dieß Thun, welches Religion ist, in der Form des Denkens erscheint, während die Religion als so zu sagen unbefangen denkende Vernunft in der Weise der Vorstellung stehen bleibt.

Von diesem Standpunkt sind nun die allgemeinen Bestimmungen, die näheren Gedankenbestimmungen aufzuweisen.

Zuerst ist gesagt, die Subjektivität giebt ihr Einzelnes auf im Objekt, ein Objektives überhaupt anerkennend. Dieß Objekt kann nichts Sinnliches seyn, vom sinnlichen Gegenstand weiß ich, da ist mir die Sache das Bestehende, aber darin ist meine Freiheit noch nicht; die Unwahrheit des sinnlichen Bewußtseyns müssen wir hier voraussetzen. Die nothwendige Bestimmung ist, daß dieß Objektive als Wahrhaftes, Affirmatives, in der Bestimmung des Allgemeinen ist, in diesem Anerkennen eines Objekts, eines Allgemeinen thue ich Verzicht auf meine Endlichkeit, auf mich als diesen. Mir gilt das Allgemeine, ein solches wäre nicht, wenn ich als dieser erhalten bin. Dieß ist auch in dem unmittelbaren Wissen von Gott vorhanden, ich weiß von dem objektiv Allgemeinen, das an und für sich ist, aber weil es nur unmittelbares Verhalten ist, und die Reflexion noch nicht eintritt, so ist dieß Allgemeine, dieß Objekt des All-

gemeinen, selbst nur ein Subjektives, dem die an und für sich seyende Objektivität fehlt. Die letzte Reflexion ist denn nur, daß diese Bestimmungen nur ins Gefühl gelegt, in dem subjektiven Bewußtseyn eingeschlossen sind, das auf sich nach seiner unmittelbaren Partikularität noch nicht Verzicht geleistet hat, so daß diese Bestimmung des objektiv Allgemeinen als solchen noch nicht hinreichend ist. Es gehört vielmehr dazu, daß das abstrakt Allgemeine auch einen Inhalt, Bestimmungen in sich hat; so ist es erst für mich vorhanden; wenn es leer ist, so ist die Bestimmtheit nur eine gemeinte, sie fällt auf mich, mir bleibt aller Inhalt, alle Thätigkeit, alle Lebendigkeit, ich habe nur einen todten, leeren Gott, ein sogenanntes höchstes Wesen und diese Leerheit, diese Vorstellung bleibt nur subjektiv, bringt es nicht zur wahrhaften Objektivität.

Nicht bloß für die Philosophie ist der Gegenstand inhaltsvoll, sondern dieß ist ein Gemeinsames der Philosophie und Religion, ein Unterschied in der Ansicht beider ist hier noch nicht vorhanden.

Hieran knüpft sich die Frage, wie ist das Subjekt darin bestimmt? Dasselbe ist in Beziehung auf den anerkannten Gegenstand denkend bestimmt. Thätigkeit des Allgemeinen ist das Denken, ein Allgemeines zum Gegenstand habend, hier soll das Allgemeine seyn das schlechthin absolut Allgemeine; die Beziehung auf solchen Gegenstand ist deshalb das Denken des Subjektes, der Gegenstand ist das Wesen, das Seyende für das Subjekt. Der Gedanke ist nicht bloß subjektiv, sondern auch objektiv.

Bei dem Gedanken über die Sache, reflektirend, bin ich subjektiv, habe meine Gedanken darüber; die Sache denkend, den Gedanken derselben denkend, ist die Beziehung meiner als Besonderes gegen die Sache weggenommen, und ich verhalte mich objektiv; ich habe darin Verzicht gethan auf mich als diesen nach meiner Partikularität, dieß und denken, daß das All-

gemeine mein Gegenstand ist, ist dasselbe; ich thue hier aktualiter, realiter Verzicht auf mich.

Es kann bemerkt werden, daß wesentliche Bestimmung des Denkens ist, daß es vermittelnde Thätigkeit ist, vermittelte Allgemeinheit; es ist aber zugleich das Negative der Affirmation; es ist das Partikulare zu negiren, es ist Negation der Negation, mithin Affirmation. Es ist Vermittelung durch Aufheben der Vermittelung. Allgemeinheit, Substanz sind solche Gedanken, die nur sind durch Negation der Negation. So ist die Weise der Unmittelbarkeit darin enthalten, aber nicht mehr allein. So kommt der Ausdruck vor, wir wissen unmittelbar von Gott, Wissen ist die reine Thätigkeit und ist nur das Unreine, Unmittelbare negirend. Auf empirische Weise können wir von Gott wissen, dieser allgemeine Gegenstand ist so unmittelbar vor mir, ohne Beweise. Diese Unmittelbarkeit im empirischen Subjekt ist theils selbst Resultat vieler Vermittelungen, theils nur eine Seite dieser Thätigkeit. Ein schweres Klavierstück kann leicht gespielt werden, nachdem es oft wiederholt einzeln durchgegangen ist, es wird gespielt mit unmittelbarer Thätigkeit als Resultat so vieler vermittelnder Aktionen. Dasselbe ist der Fall mit der Gewohnheit, die uns als zur zweiten Natur geworden. Das einfache Resultat der Entdeckung des Kolumbus ist Resultat vieler vorhergegangener einzelnen Thätigkeiten, Ueberlegungen.

Die Natur einer solchen Thätigkeit ist verschieden von der Erscheinung, so ist die Natur des Denkens diese Gleichheit mit sich selbst, diese reine Durchsichtigkeit der Thätigkeit, mit sich, die in sich Negation des Negativen ist.

Ich bin also bestimmt in der Beziehung auf den Gegenstand als denkend und zwar nicht bloß in der Philosophie, sondern auch in der affirmativen Religion, in der Andacht, die von denken und Gedachtem herkommt, ist Gott für mich. Dieß Denken des Allgemeinen ist dann eine bestimmte Weise wie ich

bin, als rein Denkendes. Das Weitere ist, daß ich in der Andacht, in dieser Beziehung zur allgemeinen Substanz auf mich reflektirt bin, mich von diesem Gegenstand, ihn von mir unterscheide; denn ich habe mich aufzugeben: darin liegt das Bewußtseyn meiner und sofern ich nur Andacht habe als mich gegen Gott aufgebend, bin ich nur als Reflexion zugleich aus Gott in mich. Wie bin ich nun in dieser Rücksicht bestimmt, Ich, das wieder erscheint? Hier bin ich als Endliches bestimmt auf wahrhafte Weise, endlich als unterschieden von diesem Gegenstand, als das Partikulare gegen das Allgemeine, als das Accidentelle an dieser Substanz, als ein Moment, als ein Unterschied bestimmt, das zugleich nicht für sich ist, sondern das auf sich Verzicht geleistet hat und sich als endlich weiß. So also bleibe ich im Bewußtseyn meiner selbst und dieß kommt daher, daß der allgemeine Gegenstand jetzt den Inhalt hat in sich, in sich bewegende Substanz ist, nicht leer, sondern absolute Erfüllung; alle Besonderheit gehört ihm an, und so schaue ich mich an als endlich, daß ich bin ein Moment in diesem Leben, als das, welches sein besonderes Seyn, sein Bestehen nur hat in dieser Substanz. So bin ich nicht nur an sich, sondern auch aktualiter als endlich gesetzt. Eben darum behalte ich mich nicht als Unmittelbares, als Affirmatives.

Betrachteten wir nun bisher in konkreter Weise das Verhältniß des Ich zur allgemeinen Substanz, so hätten wir noch das abstrakte Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen überhaupt zu betrachten.

In der Reflexion steht das Endliche dem Unendlichen nur so gegenüber, daß das Endliche verdoppelt ist. Das Wahre ist die untrennbare Einheit beider. Es ist dieß das, was wir eben in konkreterer Form als Verhältniß des subjektiven Ich zum Allgemeinen betrachtet haben. Das Endliche ist nur wesentliches Moment des Unendlichen, das Unendliche ist die absolute Negativität, d. h. Affirmation, die aber Vermittelung in sich

selbst ist. Diese Einheit des Unendlichen ist an sich keine Wahrheit, sondern es will sich dirimiren, es ist darin erstens die Affirmation, dann zweitens Unterscheidung, und drittens tritt die Affirmation als Negation der Negation, und so erst als das Wahre hervor. Der Standpunkt des Endlichen ist eben so wenig das Wahre, sondern es muß sich aufheben, und dieß Negiren ist erst das Wahre. Das Endliche also ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen, Gott ist es selbst der sich verendlicht, Bestimmungen in sich setzt. Dieß nun könnte uns zunächst ungöttlich scheinen; aber wir haben es auch in den gewöhnlichen Vorstellungen von Gott schon; denn wir sind gewohnt, an ihn als Schöpfer der Welt zu glauben. Gott erschafft eine Welt; Gott bestimmt; außer ihm ist nichts zu bestimmen da; er bestimmt sich, indem er sich denkt, setzt sich ein Anderes gegenüber, er und eine Welt sind zwei. Gott schafft die Welt aus Nichts, d. h. außer der Welt ist nichts äußerliches da: denn sie ist die Aeußerlichkeit selbst. Nur Gott ist; Gott aber nur durch Vermittelung seiner mit sich; er will das Endliche; er setzt es sich als ein Anderes und wird dadurch selbst zu einem Anderen seiner, zu einem Endlichen; denn er hat ein Anderes sich gegenüber. Dieß Anderssehn aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst. Er ist so das Endliche gegen Endliches; das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, er sich selbst darin hat. Das Schaffen ist die Thätigkeit, darin liegt der Unterschied und darin das Moment des Endlichen, doch dieß Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder aufheben. Denn es ist Gottes; denn es ist *sein* Anderes, und ist dennoch in der Bestimmung des *Anderen* Gottes. Es ist das Andere und *nicht* Andere; es löst sich selbst auf; es ist nicht es selbst, sondern ein Anderes; es richtet sich zu Grunde. Dadurch aber ist das Anderssehn ganz in Gott verschwunden, und Gott er-

kennt darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält.

Nach dieser Betrachtung sind wohl zu unterscheiden die zwei Unendlichkeiten, die wahre und die bloß schlechte des Verstandes. So ist denn das Endliche Moment des göttlichen Lebens.

Hier gelten nicht mehr die einfachen Formen eines Satzes. Gott ist unendlich, Ich endlich, dieß sind falsche, schlechte Ausdrücke, Formen, die dem nicht angemessen sind, was die Idee ist, was die Natur der Sache ist. Das Endliche ist nicht das Seyende, ebenso ist das Unendliche nicht fest; diese Bestimmungen sind nur Momente des Prozesses. Gott ist ebenso auch als Endliches und das Ich ebenso als Unendliches.

Gott ist diese Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebendiger Gott. Aber dieß Bestehen der Endlichkeit muß nicht festgehalten, sondern aufgehoben werden: Gott ist die Bewegung zum Endlichen, und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.

Die Alten haben besonders diese Abstraktionen gehabt, es sind Erzeugnisse des Beginnens des reflektirenden abstrakten Denkens. Plato hat indessen schon das Unendliche als das schlechte erkannt, und das Bestimmte als das höhere, die sich in sich begrenzende Grenze für höher, als das Unbegrenzte. Das Wahre ist die Einheit des Unendlichen, in der das Endliche enthalten.

Das Resultat ist, daß wir uns von dem Schreckbild des Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen losmachen müssen. Gegen das Verhalten, von Gott zu wissen, läßt man das Schreckbild los, daß dieß eine Anmaßung sey; diese Anmaßung kommt allerdings der Philosophie, wie der Religion zu. Es ist auf diesem Standpunkt gleichgültig, ob ich den Inhalt Gott

denkend erkenne, oder ihn durch Autorität für wahr halte, durch Offenbarung; gegen beides wird das Schreckbild der Anmaßung, Gott erkennen, durch Endliches Unendliches erfassen zu wollen, aufgestellt. Dieses Gegensatzes müssen wir uns ganz entschlagen, und zwar durch die Einsicht, was für eine Bewandniß es damit hat.

Wer dieses Phantoms sich nicht entschlägt, der versenkt sich in die Eitelkeit: denn er setzt das Göttliche als die Ohnmacht, zu sich selbst kommen zu können, während er seine eigene Subjektivität festhält, und aus dieser die Ohnmächtigkeit des Erkennens versichert. Dieß ist dann erst recht die subjektive Unwahrheit, die das Endliche sich behält, die Eitelkeit des Endlichen eingesteht, aber dieß zugestandene bekannte Eitele doch behält und zum Absoluten macht.

Dieser Eitelkeit der sich erhaltenden Subjektivität, diesem Ich, sind wir entgangen, uns in die Sache versenkend, es wird Ernst mit der Eitelkeit gemacht. Dieß ist eine Folge in Rücksicht auf unser Thun in der Wissenschaft.

Wir haben es nun versucht zunächst durch Beobachtung zur Religion zu kommen, und so sind wir zum Bewußtseyn des Endlichen und Unendlichen gekommen, und auf den Standpunkt, wo das Bewußtseyn das Letzte ist, so daß das Endliche sich behält und sich zum einzigen Affirmativen macht.

Das Beobachten, das diesen Standpunkt findet, sagt nun, es findet nur ein solches Verhältniß und es ist deshalb unmöglich von dem Absoluten, von Gott, zu wissen. Dieß unmöglich ist darauf gestützt, daß in dem bloß beobachtenden Bewußtseyn dergleichen nicht wahrgenommen wird. Nimmt man Möglichkeit und Unmöglichkeit im bestimmten Sinn, so betreffen beide das Innere, den Begriff eines Gegenstandes, das was er an sich ist, sie müssen also durch die Natur des Begriffs selbst entschieden werden. Auf dem Standpunkt des Bewußtseyns als beobachtenden, auf diesem Standpunkt des Beobachtens kann aber

nicht von dem Inneren, dem Begriff gesprochen werden, denn dieser thut Verzicht darauf, zu erkennen das, was das Innere anbetrifft, er hat nur das vor sich, was in das äußere Bewußtseyn fällt; er schließt das Ansichseyende aus und diese äußerliche Erscheinung soll der Maaßstab des Begriffes seyn. Möglichkeit und Unmöglichkeit fallen aber nicht in diese Sphäre. Das beobachtende Bewußtseyn soll wohl zuletzt gar das seyn, woraus der Begriff hervorgehen soll und möglich nur das, was aus der Erfahrung hervorgeht.

Dieser Standpunkt des Bewußtseyns beschränkt sich auf das Endliche; indessen giebt es noch andere Sphären, die beobachtet werden können, nicht bloß diese, deren Inhalt nur Endliches gegen Endliches ist, sondern solche, wo das Göttliche als an und für sich seyendes im Bewußtseyn ist und es ist Willkür, bei jener allein stehen zu bleiben. Das Bewußtseyn, in Form der unbefangenen Religiosität, der Andacht, oder in der Form der frommen Erkenntniß kann beobachtet werden und giebt ein ganz anderes Resultat als der Standpunkt des endlichen Bewußtseyns. Beschränkt sich das Bewußtseyn auf diesen Standpunkt, so kann es wohl seyn, daß die religiöse Empfindung affirmativer ist, als das Bewußtseyn, es kann im Herzen mehr seyn, als im Bewußtseyn, insofern es bestimmtes erkennendes, beobachtendes Bewußtseyn ist, beides kann unterschieden seyn. Es kommt nur darauf an, an dem Bewußtseyn das Erkennen auszugleichen mit demjenigen, was ich als Geist an und für mich selbst bin.

Die Ueberzeugung aber, daß der Geist nur ein negatives Verhältniß zu Gott habe, ruinirt, verderbt die Empfindung, die Andacht, das religiöse Verhalten, denn Denken ist die Quelle, der Boden, auf dem das Allgemeine überhaupt, Gott ist, das Allgemeine ist im Denken und für das Denken. Der Geist in seiner Freiheit hat den Inhalt der göttlichen Wahrheit und liefert ihn der Empfindung; sein Inhalt ist der Gehalt der Empfindung in Rücksicht auf alle wahre Andacht und Frömmigkeit.

Wenn man im denkenden Bewußtseyn das festhält, daß kein affirmatives Verhältniß zu Gott sey, so geht damit der Empfindung aller Inhalt aus; wie jene Sphäre sich selbst leer macht, so ist auch die Empfindung hohl, wie ich nicht sehen kann ohne äußeres Licht. Wenn der Inhalt auf diesem Boden negirt, vertrieben wird, so ist das nicht mehr vorhanden, was die wahre Bestimmung der Empfindung abgeben kann. Wenn daher einer Seits zugegeben werden muß, daß in der Andacht mehr seyn kann als im religiösen Bewußtseyn, so ist es anderer Seits Willkür oder Ungeschicklichkeit, daß das, was in ihm selbst, oder bei anderen vorhanden ist, nicht beobachtet wird. Eigentlich aber ist diese Willkür, diese Ungeschicklichkeit hier nicht erst eintretend, sondern wenn nur beobachtet werden soll, so ist damit die Beobachtung auf das Feld der Endlichkeit beschränkt; denn beobachten heißt, sich zu einem Aeußerlichen verhalten, was darin äußerlich bleiben soll. Dieß ist nur insofern gesetzt, als es sich selbst äußerlich ist, das ist das Endliche. Wenn man also auf solchem Standpunkt steht, so hat man auch nur solches vor sich, was dieses Standpunkts werth und demselben angemessen ist.

Will die Beobachtung das Unendliche, seiner wahren Natur nach, beobachten, so muß sie selbst unendliche, d. h. nicht mehr Beobachtung der Sache, sondern die Sache selbst seyn. Auch das speculative Denken kann man beobachten, aber es ist nur für den Denkenden selbst; ebenso ist die Frömmigkeit nur für den Frommen, d. h. der zugleich das ist, was er beobachtet. Hier ist es der Fall, daß gar nicht bloß beobachtet wird, sondern der Beobachter ist zu dem Gegenstand in einem Verhältniß, so, daß das Beobachten nicht rein ein äußeres ist; er ist nicht rein Beobachter, nicht bloß in einem negativen Verhältniß zu dem, was er beobachtet.

Es folgt hieraus, daß um den Boden der Religion zu finden, wir das Verhältniß des Beobachtens aufgeben müssen; diesen empirischen Standpunkt müssen wir verlassen, eben deswegen,

weil er nur dieser ist. Die Reflexion hat zwar das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, dieß ist jedoch selbst nur als eine Negation gesetzt. Sie geht zwar fort bis zur Forderung, das Endliche als Unendliches zu setzen, aber es ist gezeigt worden, daß diese Forderung nur in Beziehung auf das Affirmative seyn muß, d. h. in der Beobachtung ist das Endliche zum Unendlichen gemacht und doch als Endliches geblieben und festgehalten. Und zugleich ist doch die Forderung des Aufhebens des Endlichen vorhanden.

Hiermit gehen wir zu dem Standpunkt des spekulativen Begriffs der Religion über.

Die Vernunft ist der Boden, auf dem die Religion allein zu Hause seyn kann. Die Grundbestimmung ist das affirmative Verhalten des Bewußtseyns, welches nur ist als Negation der Negation, als das Sichaufheben der Bestimmungen des Gegensatzes, die von der Reflexion als beharrend genommen werden. Der Boden der Reflexion ist insofern dieß Vernünftige und näher das Spekulative. Die Religion ist aber nicht nur so ein Abstraktes, ein affirmatives Verhalten, wie es eben bestimmt ist, zum Allgemeinen; wäre sie nur so, so würde aller weitere Inhalt außer ihr sich befinden, von außen hereinkommen, wäre er dann in der Wirklichkeit, so müßte es noch andere Wirklichkeit außer der Religion geben.

Der Standpunkt der Religion ist dieser, daß das Wahre, zu dem das Bewußtseyn sich verhält, allen Inhalt in sich hat und dieß Verhalten ist damit selbst sein Höchstes, sein absoluter Standpunkt.

Die Reflexion ist die Thätigkeit, die Gegensätze festzustellen und von dem einen zum andern zu gehen, ohne aber ihre Verbindung und durchdringende Einheit zu Stande zu bringen. Der Boden dagegen der Religion ist das absolute Bewußtseyn, so, daß Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und Wirklichkeit selbst ist. Solchem Gegenstand ist das bloße Reflektiren nicht angemessen.

In der Philosophie aber ist nothwendig die Nothwendigkeit dieses Standpunkts, die Erzeugung des Begriffs, der hier als Definition hingestellt ist, aufzuzeigen, oder es muß die Stelle gezeigt werden, wo die Nothwendigkeit dieses Standpunkts liegt.

Wir könnten so von der Religion etwas feststellen und beweisen, daß es in unserer Vorstellung so liegt, aber es giebt auch andere Vorstellungen und die Vorstellung ist nicht Maaßstab des Gedankens. Ist hingegen über die Nothwendigkeit des Inhalts Rechenschaft gegeben, so können wir sagen, dieß ist die Religion und können unbekümmert seyn, ob andere anderen Inhalt, andere Bestimmungen für sie in ihren Vorstellungen haben. Dieß thut dem keinen Eintrag, denn es ist uns um die Sache selbst zu thun und der Streit könnte nur der seyn, ob dieß Religion sey oder nicht, was der Vorstellung angehört; der Inhalt gilt an und für sich, wenn seine Nothwendigkeit feststeht. Es ist Willkür zu sagen, dieß ist Religion. Von der Nothwendigkeit wissen wir so viel, daß wenn sie von etwas aufgezeigt werden soll, von einem Anderen ausgegangen werden muß, von ihm aus kommt man durch seine Natur auf einen gewissen Inhalt und das, was so folgt, ist als Nothwendiges bezeichnet.

Aber es erhellt, daß wenn wir von der Religion anfangen wollen, der andere Inhalt hinter uns liegt; wenn wir so die Nothwendigkeit auffassen, so liegt darin die Bestimmung der Vermittelung, und der Inhalt, den wir Religion heißen, erscheint so als vermittelt, als Resultat aus einem Anderen, eine Bestimmung, die unpassend erscheint, wenn Religion das Höchste, an sich der erste Standpunkt seyn soll, der schlechthin durch sich selbst gesetzt seyn muß, wir verwickeln uns so in eine Mangelhaftigkeit, aber diese Mangelhaftigkeit des Verhältnisses, nach welcher die Nothwendigkeit als Vermitteltes erscheint, hebt sich auf, indem wir wahrhafte Nothwendigkeit betrachten, oder in der vernünftigen Nothwendigkeit ist es enthalten, daß sie diesen Schein

vertilgt, sich zum Affirmativen aufhebt. Es sind hier drei Momente zu betrachten.

1. Die Nothwendigkeit als ein Verhältniß, wo die Religion die Stellung erhält, von anderem Inhalt herzukommen, gesetzt zu seyn.

2. Die Einseitigkeit des Verhältnisses dieser Weise der Nothwendigkeit als sich aufhebend, wodurch hervorgeht, daß das, was wir als Verlauf gesehen haben, in der Religion selbst enthalten ist.

3. Die Religion als sich selbst erzeugend hat sich selbst ihren Inhalt zu setzen, ihre Formen zu entwickeln, um durch diese Thätigkeit ihre Selbstproduktion, ihren eigenen Begriff zu fassen. Es geschieht so, daß der Begriff der Religion selbst, eben weil das Verhältniß der Nothwendigkeit sich aufhebt, innerhalb ihrer selbst fällt und der Schluß der Religion, die wahrhafte Religion die ist, da die Religion sich selbst hervorbringt, und das was Religion ist, zu ihrem Gegenstande hat.

Wenn wir bisher den Ausdruck Bewußtseyn gebraucht haben, so drückt dieß nur die Seite der Erscheinung des Geistes aus, das wesentliche Verhältniß des Wissens und seines Gegenstandes. Ich bin so als Verhältniß bestimmt, der Geist ist aber wesentlich dieß, nicht bloß im Verhältniß zu seyn, in das Bewußtseyn fällt das Endliche, das Objekt bleibt darin selbstständig stehen. Der Geist ist nicht nur ein solches Wissen, wo das Seyn des Gegenstandes vom Wissen selbst getrennt ist, nicht nur in der Weise des Verhältnisses, nicht bloß Form des Bewußtseyns. Von diesem Verhältniß abstrahirend, sprechen wir vom Geist und das Bewußtseyn fällt dann als Moment in das Seyn des Geistes; wir haben damit ein affirmatives Verhältniß des Geistes zum absoluten Geist. Erst diese Identität, daß das Wissen in seinem Objekte sich für sich setzt, ist der Geist, die Vernunft, die als gegenständlich für sich selbst ist. Die Religion also ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Nur so ist der Geist als

der wissende das Gewußte. Dieß ist nicht bloß ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes. Hierin fällt sein Bewußtseyn, das vorher als Verhältniß bestimmt war. Das Bewußtseyn, als solches, ist das endliche Bewußtseyn, das Wissen von einem Andern, als dem Ich. Die Religion ist auch Bewußtseyn, und hat somit das endliche Bewußtseyn an ihr, aber als endliches aufgehoben: denn das Andere, wovon der absolute Geist weiß, ist er selbst und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß. Dadurch aber ist er nur als durch das Bewußtseyn oder den endlichen Geist vermittelt, so, daß er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst.

Hiermit ist vorläufig der Begriff der Religion vorausgestellt.

Indem sich der Geist an sich selbst unterscheidet, tritt die Endlichkeit des Bewußtseyns ein, aber dieß endliche Bewußtseyn ist Moment des Geistes selbst, er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen, d. h. sich als endliches Bewußtseyn setzen. Es ist demnach nicht von dem Standpunkt des endlichen Bewußtseyns, daß wir die Religion betrachten, sondern jene Idee entwickelt sich schon bei der oberflächlichen Betrachtung.

Wir gehen nun an die oben bereits angegebenen Momente selbst.

1. Nothwendigkeit dieses Standpunkts. Der absolute Geist in seinem Bewußtseyn ist Sich-wissen; weiß er Anderes, so hört er auf, absoluter Geist zu seyn. Auf diese Bestimmung wird

hier behauptet, dieser Inhalt, den das Wissen des absoluten Geistes hat von sich selbst, sey die absolute Wahrheit, alle Wahrheit, so daß diese Idee allen Reichthum der natürlichen und geistigen Welt in sich faßt, die einzige Substanz und Wahrheit dieses Reichthums ist und alles nur Wahrheit hat in ihr als Moment ihres Wesens. Daß so dieser Inhalt der Religion die absolute Wahrheit ist, dieß muß bewiesen werden. Aber diese Deduktion fällt zunächst außer unsere Wissenschaft. Daß der Inhalt die absolute Wahrheit ist, hat keinen anderen Sinn, als die Nothwendigkeit anzuzeigen; da fangen wir aber bei einem Anderen an. Der Beweis des Inhalts hat also zunächst den Gang, daß er den Inhalt als Resultat eines anderen Inhalts zeigt.

Das Andere, von dem angefangen wird, ist nichts anderes als die endliche Welt und das Bewußtseyn der endlichen Welt, dieß macht den Anfang aus und von ihm wird nothwendig übergegangen zu diesem Resultat. Von der Nothwendigkeit wird später bemerkt werden, daß sie wesentlich Moment ist im absoluten Geist. Es ist also der Uebergang zu zeigen von einem endlichen Anfang zu einem mehr oder weniger abstrakten, absoluten Inhalt. Es kann dieß abstrakter gehalten werden oder entwickelter, so daß die Entwickelung durch den Begriff geschieht. Abstrakter ist sie, wenn wir den Inhalt nur allgemein bestimmen als Negation des Negativen, diese Vermittelung wesentlich in sich enthaltend, man kann dann den Uebergang machen vom Endlichen zum Absoluten. Vanini sagt, jeder Strohhalm reicht hin, das Daseyn Gottes zu beweisen. Wenn dieser Weg entwickelt und durch den Begriff in seiner Ausführung gemacht wird, so ist er Philosophie überhaupt oder specieller, Religionsphilosophie und das Unmittelbare ist dann die Natur überhaupt oder das Logische, wie es sich entschließt, zur Natur überzugehen, sich in dieser Aeußerlichkeit zu verlieren, das unmittelbare Ineinander ih-

rer reinen Gedankenbestimmungen entäußert zu einem Außereinander, das den Stufengang in der Natur ausmacht.

Es ist so in der Philosophie, daß die Natur betrachtet wird und die Betrachtung durch den Begriff zeigt auf, daß der inwohnende Begriff der Natur die Aeußerlichkeit aufhebt, in der der Begriff als Natur ist, daß diese Aeußerlichkeit dem Begriff widersprechend sich auflöst, er sich eine höhere angemessenere Weise als die natürliche Aeußerlichkeit, in der er als Natur Realität hat, bildet und er so in seinem Daseyn die ihm adäquate Weise der Existenz gewinne. Die Betrachtung der Natur zeigt den Stufengang der Natur auf, als eine Reihe von Stufen, wie der Begriff, der in ihr nur an sich ist, diese seine Rinde durchbricht und in die Erscheinung tritt, für sich zu seyn, zu erscheinen, wie er ist. Die Natur erinnert sich, nimmt die Aeußerlichkeit in die Identität ihres Centrums zurück, oder das Centrum wird herausgerückt ins äußerliche Daseyn. Die Nothwendigkeit der Natur ist, den Geist zu setzen als ihre Wahrheit, in ihr ist der Begriff verloren im Außereinander, die Natur ist ewiges Hervorgehen und Auflösen dieser Aeußerlichkeit, sie hat an sich die Bestimmung, zum Geist zu werden.

Der Geist in seiner Unmittelbarkeit ist der endliche natürliche Geist, er hat Anlagen, d. h. er ist zunächst nur ganz die abstrakte Identität seines Begriffs und seiner Erscheinung. Die Natur ist an sich Idee, das ist sie auch für uns, im denkenden Betrachten. Daß sie als Idee für uns und an sich ist, fällt in der Natur auseinander, im Geist ist diese Identität dieses für ihn seyn, was er an sich ist, daß das, was er an sich ist, auch ihm erscheint, d. h. die Idee in der Erscheinung ist. Die Betrachtung des endlichen Geistes hat zum Resultat die Idee des absoluten Geistes.

Dieser Gang des erkennenden Begriffs ist es, wodurch der Inhalt, von dem gesprochen worden, der seiner bewußte absolute Geist, als nothwendig aufgezeigt wird, als die Wahrheit von Al-

lem, als die absolute Wahrheit. Die Philosophie ist dann der methodische Beweis, daß dieser Inhalt die absolute Wahrheit ist. Dieser Gang ist es, der vor unserer Wissenschaft liegt, wir haben so diese Wissenschaft hier vorauszusetzen, sonst müßten wir die ganze Philosophie durchnehmen. Dieß ist die Art, wie der Beweis allein geführt werden kann.

2. Einseitigkeit dieses Ganges. Diese ist, daß in ihm eine schiefe, falsche Bestimmung liegt, nämlich die, daß wir von etwas Anderem anfangen, entweder vom logisch Abstrakten, oder von der konkreteren Natur, vom endlichen Seyn, und weil wir so von Anderem anfangen, der Inhalt als nicht absolut erscheint, sondern als Resultat. Diese Seite scheint der Gang an sich zu haben, die absolute Wahrheit soll aber nicht Resultat seyn, sie ist das schlechthin Erste, die absolute Erfüllung, in der alles nur Moment ist. Aber es ist damit zu bemerken, daß wenn zwar zunächst der Gang als vermittelnd erscheint, so ist es doch in diesem Resultat selbst, daß sich die Einseitigkeit aufhebt, oder daß das Resultat dieß abwirft, Resultat zu seyn, der Widerstoß ist gegen diese Bewegung. Näher ist dieß so bestimmt, daß eben das Erste, entweder die logische Abstraktion des Seyns oder die endliche Welt, dieß erste, Unmittelbare, nicht gesetzt Erscheinende, in dem Resultat selbst gesetzt wird als ein Gesetztes, nicht Unmittelbares, daß es degradirt wird vom Unmittelbaren zum Gesetzten, so daß der absolute Geist vielmehr das Wahre ist, das Setzen der Idee, wie der Natur und des endlichen Geistes.

Der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist ist so das Erste und einzige Wahre. Die endliche Welt, die so ein Gesetztes ist, ist hiermit ein Moment in diesem Geiste, in diesem Inhalt, und es ist nicht nur nach der Methode, nach der äußerlichen Weise des Ganges, daß sich das Unmittelbare so aufhebt, sondern es gehört dieß wesentlich zum Resultat selbst, gehört zu seinem Inhalt.

So ist denn das, was wir gesetzt haben, jener Gang, das erste Moment; das andere Moment ist ebenso Bestimmung in

dem absoluten Inhalt selbst. Beides ist eine Bewegung, eine Vermittelung, die sich zusammenschließt, beides zusammen macht die Thätigkeit Gottes in ihm selber aus und auf diesem Standpunkt ist es, daß uns jener Gang und jenes zweite Moment innerhalb der Idee vorkommt, als Thätigkeit, Bewegung derselben selbst. Popular heißt dieß, Gott erschafft die Welt. Gott setzt dieß ihm als Anderes verschiedenes, so daß es ein natürlich Gesetztes ist, daß die Welt das ist, ihm angehörig zu bleiben und die Bewegung hat, sich in ihn zurück zu begeben. So ist die Welt ebenso natürlich, als kreatürlich. Als kreatürliche bleibt sie Gott angehörig, ist durch ihn gesetzt und hat darin die Bestimmung, sich zu ihm zurückzubewegen.

Von jenem Gang ist also zuerst zu sagen, daß er sich zeigt als ein Gang vor der Religion, wo vom Unmittelbaren begonnen wird, ohne Bezug auf Gott, so daß Gott dadurch erst wird. Zu bemerken ist aber weiter, daß er Moment innerhalb der Religion selbst ist, aber in anderer Gestalt und Form, als in jener ersten Weise, wo er gleichsam nur unbefangen in Rücksicht auf Gott ist; hier ist vielmehr Gott schlechthin das Erste. Dieß ist das, was denn in der Idee des absoluten Geistes liegt. Der Geist ist für sich, d. h. macht sich zum Gegenstand, ist gegen den Begriff für sich selbst bestehend, das was wir Welt, Natur heißen; diese Diremtion ist erstes Moment. Das andere ist, daß dieser Gegenstand sich selbst zurückbewegt zu dieser seiner Quelle; diese Bewegung macht das göttliche Leben aus. Der Geist als absoluter ist zunächst das Sicherscheinende, das für sich seyende Fürsichseyn; die Erscheinung als solche ist die Natur, und er ist nicht nur das Erscheinende, nicht nur das Für-Eines-, sondern das Fürsichselbstseyn, das Sicherscheinende, damit ist er denn Bewußtseyn seiner als Geist. So ist das zunächst als Nothwendigkeit betrachtete Moment innerhalb des Geistes selbst und wir haben dem Wesen nach jene Nothwendigkeit auch innerhalb der Religion, aber nicht als unmittelbares Daseyn, sondern als Erschei-

nung der Idee, nicht als Seyn, sondern als Erscheinung des Göttlichen. Dieß ist also das Verhältniß der Nothwendigkeit zu unserem Inhalt.

Der Begriff unseres Gegenstandes wäre hiermit festgesetzt und von ihm nun zur Abhandlung selbst überzugehen. Diese ist nichts Anderes, als daß der Begriff sich zur Idee entwickelt und wir diese Entwickelung betrachten.

3. Der Begriff der Religion ist aber noch sehr abstrakt und es könnte gefordert werden, ihn in konkreterer Form darzulegen; aber die konkretere Weise des Begriffs ist in der That eine Producirung des Begriffs durch sich selbst; er ist abstrakt als Begriff, er selbst ist es, der sich konkret macht, er vollendet sich zur Totalität seiner Unterschiede, so daß der Begriff, indem er nur durch diese Unterschiede ist, sich selbst zum Gegenstand wird. Der Begriff, den wir so festgestellt haben, ist das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, dieß Selbstbewußtseyn, daß er für sich ist; für sich ist er Geist; das, worin ein Unterschied seiner von ihm ist, dieß ist Moment der Natur. Popular gesprochen heißt dieß, Gott ist die Einheit des Natürlichen und Geistigen, der Geist ist aber Herr der Natur, so daß beides nicht mit gleicher Würde in dieser Einheit ist, sondern so, daß die Einheit der Geist ist, kein drittes, worin beide neutralisirt werden, sondern diese Indifferenz beider ist selbst der Geist. Er ist einmal eine Seite und das andere Mal das, was über die andere Seite übergreift und so die Einheit beider ist. Die fernere Abhandlung ist demgemäß nichts anderes, als daß wir die weiteren konkreten Bestimmungen des Geistes vorzulegen haben und der Begriff Gottes nun der Begriff der Idee ist.

Das Geistige ist die absolute Einheit des Geistigen und Natürlichen, so daß dieß nur ist ein vom Geist Gesetztes, Gehaltenes. In dieser Idee sind folgende Momente: 1. die substantielle, absolute, subjektive Einheit beider Momente, die Idee in ihrer sich selbst gleichen Affirmation. 2. Das Unterscheiden selbst,

das Seyn für Eines und für ein Anderes. 3, Daß das Unterschiedene sich setzt in die absolute Affirmation.

Die beiden ersten Momente sind die des Begriffs, die Art und Weise, wie die Beziehung des Geistigen und Natürlichen im Begriff enthalten. Das Weitere ist, daß sie nicht bloß Momente des Begriffs sind, sondern selbst die beiden Seiten des Unterschiedes. Dieß Zweite ist das, was im Geiste Bewußtseyn ist. Es ist ein Setzen von zwei, die unterschieden sind, aber dieß ist nichts anderes, als dieß Unterscheiden der Momente selbst, dieß bestimmt sich zu einem Verhältniß und jene Momente machen so den Inhalt der Seiten des Verhältnisses aus. In dem Bewußtseyn ist die eine Seite die gediegene substantielle Einheit der Idee, Gott als seyender, als auf sich sich beziehende Einheit. Die andere Seite des Unterschieds ist das Unterscheiden, welches das Bewußtseyn ist, für welches die gediegene Einheit ist, diese bestimmt sich so als endliche Seite. Gott ist also seyend und erscheinend für das Bewußtseyn, nicht bloß seyend, sondern indem er seyend für Anderes ist, ist er erscheinend. Ein nicht erscheinender Gott ist ein Abstraktum. Dieß Unterscheiden oder die Seite des Bewußtseyns ist in die absolute Affirmation zurückgehend zu fassen, ein Erscheinen, das sich ewig zur Wahrheit der Erscheinung erhebt. In das Unterscheiden fallen wie gesagt beide Momente; die substantielle Einheit ist demnach eine Seite des Verhältnisses. Das Zurückgehen des Unterschiedenen zur absoluten Affirmation ist das dritte Moment. Diese drei Momente sind es, die zur Realität des Begriffs gerechnet werden müssen. Da wir uns aber hier schon auf konkretem Boden befinden, so ist es, daß die weitere Entwickelung des Begriffs der Religion schon in den folgenden Abschnitt übergeht, welcher vom Kultus handelt.

C. Der Kultus.

a. Begriff des Kultus.

Die beiden obengenannten Seiten sind auch so zu bestimmen, daß die Einheit jene erste, die theoretische ist, die Weise der Vorstellung des Seyenden, Objektiven, die Art der Vorstellung der göttlichen Erscheinung, des göttlichen Seyns. Die zweite, die praktische ist die Thätigkeit des Aufhebens der Entzweiung, die Seite der Form, die Form der Freiheit, die Subjektivität als solche. Hier ist dann zu betrachten das Selbstbewußtseyn in seiner Bewegung, in seinem bestimmten Thun, Verhalten. Die erste Seite ist die der Vorstellung Gottes, die zweite ist die des Kultus. Beide sind aber im Zusammenhang; die Bestimmung, die Gott zukommt, kommt auch dem Bewußtseyn in seiner Beziehung zum Kultus zu.

In jener Vorstellung ist nicht Gott überhaupt, sondern Gott in der Vorstellung.

1. Gott erscheint, aber nicht nur überhaupt, sondern er ist wesentlich, sich zu erscheinen, denn er ist Geist, in seiner Erscheinung zugleich Reflexion in sich. Gott setzt sich so selbst für das Bewußtseyn, als seine Form, ist dadurch seiner selbst bewußt; ist so Gegenstand und zwar Gegenstand seiner selbst. Das Zweite ist, daß er sich erscheine, wie er an und für sich ist. Diese Bestimmungen sind in dieser Rücksicht die Grundlage. Das Erste, das abstrakte Erscheinen ist die Natürlichkeit, die Natur überhaupt. Erscheinen ist Seyn für Anderes, eine Aeußerlichkeit, unterschieden für einander, zuerst daher unmittelbares Erscheinen, noch nicht reflektirtes. Dieß Seyn für Anderes ist zunächst Natürlichkeit. In dieser Aeußerlichkeit wird Gott zunächst vorgestellt. Was für ein Anderes ist, ist auf sinnliche vereinzelte Weise; selbst der Gedanke, der nicht bloß subjektiv bleiben soll, sondern für ein Anderes, das Selbstständigkeit von Gedanken ist, seyn soll, bedarf ein sinnliches Medium, ein Zeichen, das sich für ihn hinstellen muß.

Aber zweitens ist Gott, da es wesentlich eine göttliche Erscheinung ist, die wir vor uns haben, sich erscheinend, also ist der Gegenstand nicht nur als ein natürlicher, sondern als sich erscheinend, als Bewußtseyn, Geistigkeit bestimmt. Es erhält sich das Natürliche nicht in seinem reinen, natürlichen Element, sondern erhält die Bestimmung des Göttlichen, das in ihm wohne. Dieß ist eine mehr oder weniger formelle Bestimmung. Zunächst ist sie überhaupt formell. Von keiner Religion kann man sagen, daß die Menschen die Sonne, das Meer, die Natur angebetet hätten; indem sie dieß anbeten, ist es ihnen eben damit nicht mehr dieß Prosaische, was es für uns ist; indem diese Gegenstände ihnen göttlich sind, sind sie zwar noch natürlich, aber damit, daß sie Gegenstände der Religion sind, sind sie zugleich vorgestellt mit einer geistigen Weise. Die Betrachtung der Sonne, der Sterne rc. ist außerhalb der Religion. Die sogenannte prosaische Ansicht der Natur, wie sie für das verständige Bewußtseyn ist, ist erst eine spätere Trennung; daß sie vorhanden sey, dazu gehört eine viel tiefer zurückgehende Reflexion. Erst, wenn der Geist selbstständig sich für sich, frei von der Natur gesetzt hat, tritt diese ihm als ein Anderes, Aeußeres auf. Wenn wir nach unserer gewohnten Bildung von Einheit der Natur und des Geistigen sprechen, so denken wir dabei, als ob der Geist mit der Natur erst durch die Phantasie vereinigt werde; es wird so mit der Trennung angefangen und dieß setzt eine höhere Freiheit der Reflexion, wie eine höhere Einheit, als die erste, unmittelbare voraus.

Die erste Weise der Erscheinung, die Natürlichkeit, hat also die Subjektivität, die Geistigkeit Gottes überhaupt zum Centrum. Es kommt nun drittens auf das Verhältniß dieser beiden Bestimmungen gegen einander an.

An sich ist Gott der Geist, dieß ist unser Begriff von ihm. Aber eben deswegen muß er auch als Geist gesetzt, d. h. die Weise seiner Erscheinung muß selbst eine geistige seyn und somit die

Negation des Natürlichen; dazu gehört, daß seine Bestimmtheit, die Seite der Realität an der Idee, dem Begriff gleich sey. Das, was so Bestimmtheit genannt ist, ist das, was wir als Natürlichkeit gesehen haben. Diese Weise der Erscheinung macht die Bestimmtheit des Begriffs von Gott aus. Die Hauptsache ist, das Verhältniß der Realität zum göttlichen Begriff zu sehen, zu sehen, ob der Geist als Geist ist, d. h. der Begriff und auch die Realität als dieser Geist.

2. Die Natürlichkeit, das natürliche Seyn, unmittelbares Naturwesen, dieß zunächst Bestimmte kann noch in anderer Weise seyn, es kann nämlich auch reflektirte Bestimmtheit seyn, die jedoch noch so beschaffen ist, daß sie noch nicht die bestimmte konkrete Bestimmtheit ist, die den Begriff des Geistes ausmacht. Jene Bestimmtheit ist nicht so ein Mannigfaltiges, wie das Naturleben, sondern mit der Reflexion tritt zugleich ein, daß die Bestimmtheit eine Gleichheit habe mit dem Begriff, zunächst aber nur eine abstrakte Gleichheit. Die Reflexion vereinfacht die unendliche Aeußerlichkeit, bringt sie auf den Boden des Begriffs; aber eben nur auf den Boden; dieß Denken, das zwar die Allgemeinheit, den Boden des Begriffs zum Princip hat, macht damit, daß es nur bei der Abstraktion stehen bleibt, daß nur dieß Allgemeine die Bestimmtheit ist. So z. B. ist Brahma der Indier so als dieß Höchste, göttlicher Begriff, aber als dieß nur bei sich Seyende, sich Denkende, außer welchem denn aller übrige Inhalt, alle übrige Gestaltung fällt, dieß ist denn das unzählbare Heer der indischen Götter. Der jüdische Gott ist zwar auch der eifrige Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet, diese Einzigkeit ist selbst noch die abstrakte Einheit, noch nicht diese Bestimmtheit, diese Realität, die dem Begriff des Geistes entspricht, die schlechthin in sich konkret ist. Denn jeder Gott ist Gott im Geist, aber noch nicht als Geist, ein Unsinnliches, nur Abstraktum des Gedankens, noch nicht die Erfüllung in sich, die es zum Geist macht.

Dieses sind die Hauptbestimmtheiten, also die uns zunächst erscheinen müssen als die Weise der Realität des Geistes. Als Bestimmtheiten sind sie dem Begriff des Geistes nicht angemessen, sie sind Endlichkeiten, auch diese Unendlichkeit, daß ein Gott ist, die abstrakte Affirmation. Diese zweite Bestimmung der Erscheinung Gottes im Bewußtseyn als reine Identität, als Tilgung der Mannigfaltigkeit des äußerlichen Erscheinens, ist selbst nur wieder eine Bestimmtheit gegen die Totalität des Begriffs des Geistes. Sie entsprechen beide dem Begriff nicht, oder diese Religionen sind noch nicht die wahrhafte Religion, noch nicht Gott in seiner Wahrhaftigkeit erkannt; denn der absolute Inhalt des Geistes fehlt ihnen.

3. Die wahrhafte Religion entspricht ihrem Inhalt, in ihr haben wir das Letzte und Höchste, daß der Inhalt sich zu sich erhebe, die Erscheinung so, wie der Geist an und für sich ist, der Inhalt gemäß dem Begriff des Geistes, die Erscheinung selbst die unendliche ist. Hier ist denn Gott sich offenbar; es ist nichts verborgenes mehr in ihm, seine ganze Natur ist in die Erscheinung hinausgetreten. Ist Gottes Erscheinung seinem Begriff noch ungleich, so ist er weder für sich, noch für Andere offenbar. Dieß ist er erst in der vollendeten Religion. In Ansehung derselben ist zu bemerken, daß dieser Inhalt selbst, die Realität, diese Weise der Erscheinung, die den Inhalt Gottes ausmacht, schlechthin geistiger Inhalt ist, der aber noch in der Weise der äußeren Natürlichkeit und der inneren Vorstellung seyn kann, in dieser Weise der Vorstellung freilich nicht sinnliche, aber geistige Natürlichkeit. In Rücksicht auf den Unterschied mit dem Vorhergehenden ist zu bemerken, daß sich in dieser Religion der Inhalt dem Begriff des Geistes gemäß darstellt, so daß die Weise nur Form ist, die den Inhalt nicht mehr betrifft. Auf diesen Unterschied beziehen sich dann Religion und Philosophie in ihrer Verschiedenheit. Die Philosophie kann der Religion entgegengesetzt erscheinen, oder es geschieht in ihr, daß Erscheinungswei-

sen, Formen der Verhältnisse, die in der Religion vorhanden sind, ersetzt werden durch andere. Entgegengesetzt ist die Philosophie der Religion nur dann, wenn in jener vom an und für sich seyenden Inhalt abstrahirt wird; ebenso wenn in der positiven Religion diese Formen als wesentlich genommen werden, so scheint die Philosophie die Religion zu bekämpfen und es ist dann der Verstand, der sich eingenistet hat, der, da der Glaube nicht mehr unbefangen ist, das Hauptgewicht auf diese Formen legt und das Wesentliche darin sucht. So wird denn die Religion todt und leer, das Alte, der Inhalt ist wohl noch vorhanden, aber der Geist ist verschwunden, weil das, was nur Form ist, als wesentlich erscheint und der Verstand hat dann leichtes Spiel, ihr Ungenügendes zu zeigen, ihrer Meister zu werden.

Es ist das Eigenthümliche der Philosophie, den Inhalt, der in der Vorstellung der Religion ist, zu verwandeln in den des Gedankens; der absolute Inhalt kann nicht verschieden seyn. Religion ist Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes; da giebt es nicht zweierlei Selbstbewußtseyn, kein begreifendes, vorstellendes verschieden vom denkenden Selbstbewußtseyn, es kann nur eine Verschiedenheit in der Form seyn.

Die Vorstellung hat

1. eine äußerliche, sinnliche Weise; sie steht zwischen der unmittelbar sinnlichen Empfindung und dem eigentlichen Gedanken; der Inhalt ist sinnlicher Art, aber das Denken hat sich schon hineingelegt, aber den Inhalt noch nicht durchdrungen, nicht überwältigt. Die Vorstellung, als diese sinnliche Gestaltungsweise, ist nicht Auffassen des Sinnlichen als unmittelbar Einzelnen, sondern sie hat dasselbe schon in seiner Allgemeinheit gefaßt, in seiner Gedankeninnerlichkeit, aber dieses Innerlichen, Allgemeinen ist sie sich selbst noch unter der Form der Einzelheit und Sinnlichkeit bewußt. Daher hat das Vorgestellte noch immer Räumlichkeit, Zeitlichkeit an ihm; es vermag sich vom Natürlichen noch nicht zu befreien, es ist das Na-

türliche in seiner Allgemeinheit gefaßt, oder diese Allgemeinheit selbst noch in der Form der Natürlichkeit. Die Vorstellung greift daher leicht zu bildlichen Ausdrücken, Analogien, oder zu unbestimmten Weisen. Solche Vorstellung z. B. ist das Erzeugen, der Sohn &c., Vorstellungen die aus dem Zusammenhang der natürlichen Lebendigkeit genommen sind, Erschaffen ist so eine unbestimmte Vorstellung, den natürlichen Zusammenhang Gottes und der Welt auf allgemeine Weise ausdrückend.

2. Ferner erscheint der Zusammenhang zwischen dem Inhalt in der Vorstellung als nach einander geschehen, nicht in seiner Nothwendigkeit, die bloß dem Begriff als solchen angehört, er wird erzählt in der Religion und das Geschehene, was wesentlich Moment im Leben Gottes ist, erscheint dann bildlich, als natürlich geschehen in der Zeit, und das weitere Moment des bestimmten Inhalts scheint dann darauf zu folgen. Für den Begriff ist nur das Ansich der Zusammenhang; das Innere, die wahrhafte, ewige, sich durchdringende Einheit des Zusammenhangs offenbart sich erst dem begreifenden Denken. So ist denn in den Vorstellungen der Religion nicht enthalten der Zusammenhang von allgemeinen Begebenheiten und besondern. In der Religion ist der Glaube an eine Vorsehung; aber es wird gesagt, die Wege der Vorsehung sind unbegreiflich, der Gang des Schicksals eines Individuums, wie der großen Welt, ist unerforschlich. Hier wird der wahrhafte Zusammenhang aufgegeben, wonach die Begebenheiten vernünftiger Weise bestimmt sind; es wird wohl vom Rathschluß Gottes im Allgemeinen gesprochen, aber die Idee, daß ein solcher vernünftiger Weise vorhanden, wird nicht nachgewiesen.

3. Ebenso wird dann auch in der Vorstellung der Religion sich nicht eingelassen auf die nähere Nothwendigkeit dieses Zusammenhangs. Dies ist die sogenannte Beglaubigung eines Inhalts der Religion. Der Zusammenhang zwischen diesem Inhalt und mir mit meinem Wissen kann so vorgestellt werden,

ich bin überzeugt, ich glaube an den Inhalt, und diese Ueberzeugung beruht auf diesen oder jenen äußern Umständen, Wundern 2c.

Was nun den Zusammenhang des subjektiven Bewußtseyns mit dem objektiven Inhalt betrifft, so haben wir diesen bei der anderen Seite der Realität des Begriffs näher zu betrachten. Dieß ist erst der Kultus; er ist die Beziehung des subjektiven Bewußtseyns auf den Gegenstand der Gott ist, näher die praktische Beziehung auf diesen Gegenstand. Gegen das feste Verhältniß, das als vorstellendes Bewußtseyn von Gott, als an und für sich seyenden theoretisch ist, macht der Kultus insofern das praktische Verhältniß aus, als er den Gegensatz des Subjekts zum Gegenstand und insofern die Entzweiung mit dem Gegenstand aufhebt, welche erscheinen kann als in dem ersten Verhalten seyend. Hier ist zu betrachten die Seite der Freiheit, der Subjektivität, gegen die erste Seite, welche die des Seyns ist. Wir können so sagen, das Erste ist Gott in seinem Seyn, das Zweite das Subjekt in seinem subjektiven Seyn. Gott ist, ist da, d. h. hat Beziehung auf das Bewußtseyn. So ist der Kultus selbst zunächst theoretisch, insofern er, selbst nach Aufhebung des Gegensatzes, die Vorstellung ebenso läßt. Gott ist bestimmt; er ist noch nicht der wahre Gott insofern er nicht bestimmt, nicht beschränkt mehr ist in seinem Daseyn, seiner Erscheinung; so erst ist er Geist, erscheint sich wie er an und für sich ist. Zum Seyn Gottes gehört daher Beziehung auf das Bewußtseyn, nur als abstrakter Gott ist er für dasselbe als Jenseits, als Anderes. Indem er ist, wie er in seiner Erscheinung ist, ist er für sich; in seine Erscheinung fällt daher das Bewußtseyn und wesentlich Selbstbewußtseyn, denn jedes Bewußtseyn ist Selbstbewußtseyn. Gott ist also wesentlich Selbstbewußtseyn. Die Bestimmung des Bewußtseyns fällt also auch in das Erste, und das was wir Vorstellung von Gott genannt haben, heißt auch ebenso Seyn Gottes.

Das Wissen fällt so dem Kultus anheim, und die erste Gestalt, die uns da begegnet, ist der Glaube.

1. Der Glaube gehört diesem praktischen Verhältnisse nach seiner subjektiven Seite an, dem Wissenden, insofern das Selbstbewußtseyn darin nicht nur als theoretisch von seinem Gegenstande weiß, sondern dessen gewiß ist, und zwar als des absolut Seyenden und allein Wahren, hiermit sein Fürsichseyn, als welches die Wahrheit an seinem formellen Wissen von sich habe, darin aufgegeben hat. Indem der Glaube bestimmt werden muß, als das Zeugniß des Geistes vom absoluten Geiste, oder als eine Gewißheit von der Wahrheit, so enthält dieß Verhältniß, in Rücksicht auf den Unterschied des Gegenstandes und des Subjekts, eine Vermittelung, — aber in sich selbst, — denn in dem Glauben, wie er sich hier selbst bestimmt, ist bereits die äußere Vermittelung und jede besondere Art derselben verschwunden. Diese Vermittelung gehört also der Natur des Geistes an und für sich an und ist die substantielle Einheit des Geistes mit sich, welche wesentlich ebenso die unendliche Form ist. Dieß in konkretern Bestimmungen ausgedrückt, so ist die Gewißheit des Glaubens von der Wahrheit, oder diese Einigung des absoluten Inhalts mit dem Wissen, der absolute göttliche Zusammenhang selbst, nach welchem das Wissende, das Selbstbewußtseyn, insofern es von dem wahrhaften Inhalte weiß, als frei, als aller Eigenthümlichkeit seines besonderen Inhalts sich abthuend, von sich, aber nur von seinem Wesen weiß. In dieser freien, absoluten Gewißheit seiner hat es selbst die Gewißheit der Wahrheit; — als wissend hat es einen Gegenstand, und dieser als das Wesen ist der absolute Gegenstand, und er ist zugleich kein fremder, kein anderer, jenseitiger Gegenstand des Bewußtseyns, sondern er ist sein Ansich, sein Wesen, — denn er ist als absolut gewiß eben identisch mit dieser Gewißheit. — Es ist dieser Inhalt das Ansich des Selbstbewußtseyns, und diese Bestimmung ist

für uns, und insofern sie nur das Ansichseyn ist, hat sie für das Selbstbewußtseyn Gegenständlichkeit, oder sie macht die Seite seines Bewußtseyns aus. — Es ist dieß der innerste, abstrakte Punkt der Persönlichkeit —, die nur spekulativ als diese Einheit des Selbstbewußtseyns und des Bewußtseyns, oder des Wissens und seines Wesens, der unendlichen Form und des absoluten Inhalts gefaßt werden kann, welche Einheit schlechthin nur ist, als das Wissen dieser Einheit in gegenständlicher Weise, als des Wesens, welches mein Wesen ist.

Es kommt bei dieser Exposition so sehr auf jedes einzelne Moment und zugleich auf die wesentliche Vereinigung derselben an, daß, wenn entweder nur eines derselben mit Abstraktion von dem anderen, oder sie auch vollständiger, aber ohne ihre Identität festgehalten werden, dieser Begriff leicht nur auf früher betrachtete einseitige Reflexionsformen hinauszulaufen scheinen und mit ihnen verwechselt werden kann. Dieser Schein erzeugt sich um so leichter, als eben jene Reflexionsformen nichts anderes sind, als die einzeln und einseitig festgehaltenen Momente des exponirten Begriffs; die Auseinandersetzung dieses Unterschieds wird zur näheren Erläuterung des wahrhaften Begriffs wie jener Reflexionsformen dienen.

Wenn also gezeigt worden ist, daß in der Gewißheit des geistigen reinen Selbstbewußtseyns die Wahrheit selbst enthalten und untrennbar identisch mit ihr ist, so kann leicht diese Bestimmung dieselbe scheinen mit der Vorstellung des unmittelbaren Wissens von Gott, und in welchem als unmittelbarem das Seyn Gottes mir so gewiß sey, als Ich, meine Gewißheit von mir. Allein dieser Behauptung ist wesentlich, bei der Unmittelbarkeit des Wissens als solcher zu beharren, ohne die Einsicht zu haben, daß das Wissen überhaupt als solches Vermittelung in ihm selbst ist, eine unmittelbare Affirmation, welche dieß schlechthin nur ist als Negation der Negation. Damit hängt dann zusammen, daß die Unmittelbarkeit des wis-

fenden Subjekts nicht verschwindet, sondern dieses in seinem endlichen Fürsichseyn beharrt, also sowohl dasselbe geistlos bleibt, als auch der Gegenstand desselben, daß die nur spekulative Natur beider Momente und der geistigen Substanz nicht gefaßt wird und nicht zur Sprache kommt. In der glaubenvollen Andacht vergißt das Individuum sich und ist erfüllt von seinem Gegenstand, es giebt sein Herz auf und behält sich nicht als unmittelbar, obgleich es von sich allgemein weiß. — Die weitere Entwickelung dieser nicht aufgehobenen Unmittelbarkeit giebt dann die Unendlichkeit des eiteln Subjekts als eines solchen, diese eitele Spitze bleibt; wenn diese gleichfalls die Einheit der Gewißheit seiner selbst mit dem Inhalte ist, so ist diese Einheit eine solche, in welcher das Eitele als solches zum Wahren, Absoluten bestimmt ist. Jene Subjektivität ist dagegen bestimmt, nur die wahrhafte zu seyn, insofern sie von der Unmittelbarkeit, ebenso als von dem sich gegen die Substanz in sich reflektirenden und festhaltenden Fürsichseyn befreites, freies Wissen, nur diese gegen ihre partikulare Eigenheit negative Einheit der unendlichen Form mit der Substanz ist.

Bei dem angegebenen Begriffe kann man auch an eine andere Vorstellung oder die kahle Beschuldigung des Pantheismus erinnert werden, welche selbst von Theologen jenem Begriffe gemacht wird. Denn es giebt auch Theologen, welche selbst oft, wenn sie sonst meinen, sich sehr weit davon entfernt zu haben, so sehr nur in die Heerstraße der gemeinen Reflexionsbildung unserer Zeit eingebannt sind, daß wenn sie von Gott nicht in der Stellung gesprochen sehen, daß er als ein absolutes Jenseits bestimmt wird, so weiß ihr Gedanke nicht weiter zu kommen, als solche affirmative Beziehung nur als gemeine, abstrakte Identität aufzufassen. Man weiß nicht Gott als Geist zu erkennen; Geist ist eine leere, mit der starren, abstrakten Substanz nur gleichbedeutende Vorstellung. Der Pantheismus sieht und kennt Gott in der Sonne, dem Steine, dem

Baume, dem Thiere, nur insofern die Sonne als Sonne, der Baum als Baum, das Thier als solches in dieser unmittelbaren, natürlichen Existenz ist und beharrt. Die Sonne, die Luft u. s. f. sind in der That auch allgemeine Materie, noch mehr die Pflanze, das Thier sind Leben, und wenn man keine höhere Bestimmung von Gott kennt als die des allgemeinen Seyns, des allgemeinen Lebens, der allgemeinen Substanz und dergleichen, so enthalten solche Existenzen dieß sogenannte göttliche Wesen, und zwar als ein geistloses Allgemeines. Ebenso wenn das einzelne Selbstbewußtseyn als ein natürliches, einfaches Ding, in welcher Bestimmung die Seele gewöhnlich verstanden wird, bestimmt wird, so tritt es gleichfalls in die pantheistische Ansicht ein, sie als göttliche Existenz zu nehmen; aber ebenso wenn das Selbstbewußtseyn, wenn zwar nicht als natürliches Ding, doch als ein nach der Unmittelbarkeit Wirkliches, so daß es als unmittelbar Wissendes, wie es seiner nur ursprünglichen Bestimmtheit nach Denkendes ist, wahrhaft sey, und es in diesem Sinne für eine göttliche Wirklichkeit genommen wird. Und von solcher Bestimmung des einzelnen Selbstbewußten kann sich diese Vorstellung nicht losmachen. Ich bin, Ich bin denkend, — diese Form des unmittelbaren Seyns faßt jenes Vorstellen als das, was die letzte Definiton und die beharrende Gestalt des Denkenden ausmache, — wenn dasselbe auch Geist genannt wird, so bleibt es ein sinnloses Wort, indem jenes nur seyende Ich, jenes nur unmittelbare Wissen, unmittelbar wissend, es sey von was es wolle, auch von Gott, — nur erst der geistlose Geist ist. Aus diesem Auffassen des Geistes als eines geistlosen ist es, daß die zwei Behauptungen fließen, daß der Mensch nur unmittelbar von Gott wissen könne, und daß er, als ursprünglich, von Natur gut sey. Oder umgekehrt, wenn diese zwei Behauptungen gemacht werden, so folgt daraus, daß der Geist nur als seyendes Ich, und dieß seyende Ich als die letzte wahrhafte Bestimmung

des Selbstbewußtseyns, und selbst als das absolute ewige Seyn genommen werde. Der Geist ist nur erst Geist als konkrete Freiheit, als der seine Natürlichkeit oder Unmittelbarkeit in seiner Allgemeinheit überhaupt, oder bestimmter in seinem Wesen als seinem Gegenstande zerfließen läßt, seine natürliche, sich als endlich bestimmende Einzelnheit in die Sache, d. i. hier den absoluten, sich als Gegenstand bestimmenden Inhalt versenkt. Wird bei der aufzugebenden Unmittelbarkeit nur an die leibliche gedacht, so stellt sich das Aufgeben derselben theils als der natürliche Tod vor, durch welchen der Mensch mit Gott vereinigt werden könne, — theils aber als das Denken, welches von dem sinnlichen Leben und den sinnlichen Vorstellungen abstrahirt und ein Zurückziehen in die freie Region des Uebersinnlichen ist, aber wenn es hier bei sich als abstraktem Denken stehen bleibt, so behält es sich die reflektirte Eitelkeit des einfachen, unmittelbaren Fürsichseyns, des spröden Eins des seyenden Ich, welches sich als ausschließend gegen sein Wesen verhält und dasselbe in sich selbst negirt. Mit Recht wird von diesem Ich gesagt, daß in ihm Gott nicht wäre und es nicht in Gott, und daß es mit Gott nur auf eine äußerliche Weise zu thun hätte; so wie daß es die pantheistische und Gottes unwürdige Ansicht wäre, wenn dasselbe als eine actuale Existenz Gottes genommen würde, indem Gott wenigstens abstrakt als das schlechthin allgemeine Wesen nur bestimmt werden muß. Aber von dieser pantheistischen Art ist das Verhältniß des Selbstbewußtseyns zu Gott als zum Geist ganz verschieden, indem es in solchem Verhalten selbst Geist ist, und durch das Aufgeben seiner ausschließenden Bestimmung, welche es als unmittelbares Eins hat, sich in affirmative Beziehung, in geistig-lebendes Verhältniß zu Gott setzt. — Wenn Theologen Pantheismus in diesem Verhältniß sehen, somit unter das Alles, alle Dinge, worunter sie selbst noch die Seele und das in sein Fürsichseyn reflektirte Ich zu zählen und nach ihrer in-

dividuellen Wirklichkeit, in der sie endlich sind, von Gott auszuschließen berechtigt sind, auch noch den Geist rechnen, und auch denselben nur als Negation Gottes kennen, so vergessen sie nicht nur die Lehren, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen worden, sondern vornehmlich die Lehren von der Gnade Gottes, der Rechtfertigung durch Christus, und am nächsten die Lehre von dem heiligen Geiste, welcher die Gemeinde in alle Wahrheit leitet und in seiner Gemeinde ewig lebt. Das jetzige Schlagwort dagegen ist: Pantheismus. Ist aber das Ich Wissen des unendlichen Inhaltes, so, daß diese Form selbst zum unendlichen Inhalt gehört, so ist der Inhalt der Form schlechthin angemessen; er ist nicht in endlicher Existenz, sondern in absoluter Erscheinung seiner selbst da, und das ist nicht Pantheismus, welcher die Existenz des Göttlichen in einer besonderen Form vor sich hat. Ist der Mensch vielmehr unmittelbar Gott, d. h. weiß er als dieser von Gott, so ist das pantheistisch. Die Kirche dagegen sagt, nur durch die Aufhebung dieser Natürlichkeit (welches Aufheben, als natürlich vorgestellt, der natürliche Tod ist) werde der Mensch mit Gott vereinigt. Wenn wir, was die Kirche lehrt, im Begriff auffassen, in Gedanken, so liegen darin die angegebenen, spekulativen Bestimmungen, und wenn es Theologen giebt, die solchen Lehren, welche allerdings die innersten Tiefen des göttlichen Wesens betreffen, mit dem Begriff nicht nachkommen können, so sollten sie sie stehen lassen. Theologie ist das Begreifen des religiösen Inhalts; jene Theologen sollten daher eingestehen, sie könnten ihn nicht begreifen, aber nicht das Begreifen beurtheilen wollen, am wenigsten aber mit dergleichen Ausdrücken wie Pantheismus 2c.

Aeltere Theologen haben diese Tiefe auf das innigste gefaßt; bei den jetzigen Protestanten, die nur Kritik und Geschichte haben, sind Philosophie und Wissenschaft ganz auf die

Seite gesetzt worden. Meister Eckardt, ein Dominikaner-Mönch, sagt unter andern in einer seiner Predigten über dies Innerste: „das Auge mit dem mich Gott sieht, ist das Auge mit dem „ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins. In der „Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. „Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht „wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht Noth zu wis„sen, denn es sind Dinge die leicht mißverstanden werden „und die nur im Begriff erfaßt werden können."

2. Dem Inhalt des Glaubens ist wesentlich die Form der Vermittelung zu geben; er ist diese Form, er ist Wissen von Gott und seiner Bestimmung; auch ist dieß Wissen in sich selbst ein Proceß, eine Bewegung, Lebendigkeit, es ist Vermittelung darin. Eben in der Freiheit liegt, daß sie nicht das ist, was wir zunächst substantielle, gediegene Einheit genannt haben, nicht Vorstellung, sondern in der Freiheit bin ich als diese Thätigkeit in der Affirmation, die unendliche Negation in sich ist. Will man nun der Vermittelung die Form einer äußerlichen Vermittelung geben als Grund des Glaubens, so ist dieß eine schiefe Form. Diese Vermittelung, deren Grund etwas Aeußerliches ist, ist falsch, es kann durch Belehrung, Wunder, Autorität rc. an mich kommen. Dieß kann der Grund vom Glauben als subjektiver Glauben seyn, aber bei dieser Stellung des Inhalts, daß er als Grund für mich sey, ist dieß gerade das Schiefe, und kommt es zum Glauben, so muß dieß Aeußerliche wegfallen, ich mache mir im Glauben das zu eigen, was so an mich kommt, und es hört so auf ein Anderes für mich zu seyn. Den unmittelbaren Glauben können wir so bestimmen, daß er ist das Zeugniß des Geistes vom Geiste, darin liegt, daß in ihm kein endlicher Inhalt Platz hat, der Geist zeugt nur vom Geiste, die endlichen Dinge haben nur ihre Vermittelung durch äußere Gründe. Der wahrhafte Grund des Glaubens ist der Geist, und das Zeugniß des Geistes ist in sich lebendig. Die

Beglaubigung kann in dieser äußerlich formellen Weise erscheinen, aber diese muß wegfallen.

Es kann seyn, daß der Glaube in einer Religion anfängt von solchen Zeugnissen, von Wundern, in einem endlichen Inhalt. Christus selbst hat gegen die Wunder gesprochen und hat die Juden geschmäht, daß sie Wunder von ihm forderten, und zu seinen Jüngern gesagt, der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten.

Es giebt solche äußerliche Weisen, von denen das anfängt, was zum Glauben wird, ein Glauben an solche Weisen nennt man auch Glauben; aber er ist noch formell; es kann dieß das seyn, wovon der Glaube anfängt, aber an dessen Stelle der wahrhafte Glaube treten muß. Dieß muß unterschieden werden; geschieht dieß nicht, so muthet man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben kann. Es soll an Wunder so geglaubt werden, und dieß soll ein Mittel seyn, an Christus zu glauben; es mag ein Mittel seyn, aber es wird doch immer auch für sich gefordert. Dieß so geforderte Glauben ist Glauben an einen Inhalt, der zufällig ist, d. h. der nicht der wahre ist; denn der wahre Glaube hat keinen zufälligen Inhalt. Dieß ist besonders in Ansehung der Aufklärung zu bemerken; diese ist Meister geworden über diesen Glauben, und wenn die Orthodoxie solchen Glauben fordert, so kann sie ihn bei gewissen Vorstellungen der Menschen nicht erhalten, weil er Glaube ist an einen Inhalt, der nicht göttlich ist, nicht Zeugniß Gottes von sich als Geist im Geist. Dieß ist in Rücksicht der Wunder besonders zu bemerken. Ob bei der Hochzeit zu Kana die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgültig und eben so zufällig, ob jenem die verdorrte Hand geheilt wurde; denn Millionen Menschen gehen mit verdorrten und verkrüppelten Gliedern umher, denen niemand sie heilt. So wird im alten Testament erzählt, daß bei dem Auszuge aus

Aegypten rothe Zeichen an die Thüren der jüdischen Häuser gemacht wurden, damit der Engel des Herrn sie erkennen konnte; sollte dieser Engel nicht ohne das Zeichen die Juden erkannt haben? Dieß Glauben hat kein Interesse für den Geist. Voltaires bitterste Einfälle sind gegen die Forderung eines solchen Glaubens gerichtet. Er sagt unter andern, es wäre besser gewesen, wenn Gott den Juden Belehrung über die Unsterblichkeit der Seele gegeben hätte, als daß er sie lehrt, auf den Abtritt zu gehen (aller à la selle). Die Latrinen werden so ein Inhalt des Glaubens.

Das Ungeistige ist seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens. Wenn Gott spricht, so ist dieß geistig; denn es offenbart sich der Geist nur dem Geiste.

In neuerer Zeit hat ebenso die Theologie in der Exegese ein Gewicht darauf gelegt, in wie vielen Kodicibus diese oder jene fragliche Stelle sich findet. So ist eine Stelle im Neuen Testamente, welche nach dem griechischen Text heißt, Gott (Θς), hoch gelobt in Ewigkeit; ein altes Stück in Oxford gefundenes Pergament dagegen sagt: welcher (Christus) hoch gelobt in Ewigkeit; eine Verschiedenheit, die durch den Strich im Θ hervorgebracht wird; nun hat man aber wieder nachgewiesen, daß der Strich von der anderen Seite durchscheint 2c.

Wenn die Kritik von dem, was wir von der Natur Gottes wissen, auf solche Dinge verfällt, so sind dieß Zeugnisse, die keine Zeugnisse sind. Der Inhalt der Religion ist die ewige Natur Gottes, nicht solche zufällige äußerliche Dinge.

Als Mendelssohn zum Uebertritt zur christlichen Religion aufgefordert wurde, erwiederte er, seine Religion gebiete ihm nicht den Glauben an ewige Wahrheiten, sondern nur gewisse Gesetze, Handlungsweisen, Ceremonialgesetze; er sehe dieß als einen Vorzug der jüdischen Religion an, daß ewige Wahrheiten in ihr nicht geboten würden, die Vernunft sey dazu weit reicher, das andere sey von Gott festgesetzt worden, diese

Wahrheiten seyen die Gesetze der Natur, Wahrheiten der Mathematik 2c.

Wir müssen freilich zugeben, daß sie ewig sind, aber sie sind von sehr beschränktem Inhalt, sind kein Inhalt des ewigen Geistes an und für sich. Die Religion muß aber nichts anderes als Religion enthalten, und enthält als solche nur ewige Wahrheiten des Geistes; dieß ist ihre Bestimmung, jenes Andere betrifft denn äußerliche Weisen des Gottesdienstes und insofern diese Gebote Gottes moralische Handlungen betreffen, so ist wieder das Geistige, die Gesinnung die Hauptsache; dieß Befehlen ist aber in seiner höchsten Spitze höchste Härte und kann irreligiös werden; was geglaubt werden soll, muß einen religiösen geistigen Inhalt haben.

3. Den Glauben und die Beglaubigung als Vermittelung haben wir nun an dem Begriff des Kultus als das Innere desselben bestimmt, oder als die ersten Momente darin. Im Kultus ist Gott auf der einen Seite, Ich auf der anderen, und die Bestimmung ist, mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschließen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir — diese konkrete Einheit; für unsere Betrachtung ist das theoretische Bewußtseyn auch konkret, aber nur an sich; daß es auch für das Subjekt konkret werde, ist das praktische. Der Kultus ist, sich diesen höchsten, absoluten Genuß zu geben — da ist Gefühl darin; da bin ich mit meiner besonderen Persönlichkeit dabei. Er ist so die Gewißheit des absoluten Geistes in seiner Gemeinde, das Wissen derselben von ihrem Wesen, dieß ist substantielle Einheit des Geistes mit sich, die wesentlich unendliche Form, Wissen in sich ist. Es ist also näher darin enthalten zuerst das subjektive Selbstbewußtseyn, das aber nur auf formelle Weise noch subjektiv ist, das schon von dem absoluten Inhalt wissende Selbstbewußtseyn ist frei, d. h. es thut von sich ab die Sprödigkeit des Fürsichseyns, das als einzelnes sich ausschließend ist von seinem Gegenstand. Es weiß so von

seinem Wesen und daß dieß sein Wesen ist, davon giebt es dem Gegenstand Zeugniß, welches Zeugniß so das Erzeugniß des absoluten Geistes ist, der ebenso darin erst als absoluter Geist sich erzeugt. Als Wissen hat das Selbstbewußtseyn einen Gegenstand, als Wesen ist er absoluter Gegenstand und dieß ist kein anderer für das Selbstbewußtseyn, insofern es frei ist, als das Zeugniß des Geistes. Der Geist wird nur von dem Selbstbewußtseyn gewußt in seiner Freiheit, insofern also dieß Wissen das freie ist, ist die Einheit des Selbstbewußtseyns vorhanden, und der absolute Inhalt ist die substantielle Einheit, so daß die Einzelnheit schlechthin aufgehoben ist, vielmehr bestimmt als Allgemeines gegen Einzelnes, so daß Letzteres nur als Schein ist. — Es ist dieß das Speculative, welches in dieser Rücksicht zur Sprache kommen muß, ein Punkt, der nur speculativ aufgefaßt werden kann.

Die Form, daß dieser göttliche Inhalt als Gegenstand des Bewußtseyns, und daß er als subjektiver Geist ist, ist nicht auseinander zu trennen. Es modificirt sich aber danach der Glaube. Man spricht mit Recht mit dem Kinde von Gott, seinem Schöpfer und es bekommt dadurch eine Vorstellung von Gott, von einem Höheren: das wird frühzeitig vom Bewußtseyn gefaßt, aber nur auf eingeschränkte Weise und solche Grundlage bildet sich dann weiter aus. Der Eine Geist ist die substantielle Grundlage überhaupt; es ist dieß der Geist des Volks, der **Nationalgeist**: dieser macht die substantielle Grundlage im Individuum aus; ein Jeder ist in seinem Volke geboren und gehört dem Geiste desselben an. Dieser Geist ist das Substantielle überhaupt und das Identische gleichsam von Natur: er ist der **absolute Grund** des Glaubens. Nach ihm ist bestimmt, was als Wahrheit gilt. Der Geist ist so die Macht auf den Einzelnen und die absolute Autorität: dieß ist die wahrhafte Autorität; jedes Individuum gehört seinem Volksgeiste an, es wird im Glauben seiner Väter geboren ohne seine Schuld und ohne sein Verdienst

und der Glaube der Väter ist dem Individuum Autorität. Dieß macht den wahrhaften Glaubensgrund aus. Es entsteht hier die Frage: wie eine Religion gegründet wird, d. h. auf welche Weise der substantielle Geist zum Bewußtseyn der Völker kommt? Es ist dieß etwas Geschichtliches; die Anfänge sind unscheinbar: diejenigen, die diesen Geist auszusprechen wissen, sind die Propheten, die Poeten; Herodot sagt: Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht. Homer und Hesiod haben hier eine Autorität, aber es ist nur darum, weil ihre Aussprüche dem griechischen Geist angemessen waren. Auch sind diesen Dichtern noch frühere Anfänge vorangegangen — der erste Schimmer von dem Göttlichen, der sich etwa noch auf ungebildetere Weise ausgesprochen hat.

Die Furcht ist der Anfang, sie zu entfernen wird die Zauberei angewendet: so entwickelt sich nach und nach das Bewußtseyn; und die Wenigen, die da wissen, was das Göttliche ist, sind die Patriarchen, die Priester, oder es kann auch eine Kaste dazu bestimmt seyn, das Göttliche anzuordnen. Jedes Individuum lebt sich in diese Vorstellungen und Empfindungen hinein und so ist eine geistige Ansteckung, die Erziehung des Geistes überall im Volke verbreitet.

Das ist eine natürliche Autorität und so, kann man sagen, haben die Kinder und Nachkommen geglaubt, was ihre Väter geglaubt haben. Das Substantielle ist immer, daß dieser Glaube dem Volksgeiste angemessen seyn muß. Das Individuum kann aus diesem Geiste nicht herauskommen. — Aber es giebt verschiedene Glauben, verschiedene Religionen, die in Kollision mit einander kommen können. Was dieses Zusammentreffen anbetrifft, so finden wir in der Geschichte, daß die Völker andere zwingen, sich ihrem Glauben zu fügen, der Glaube wird so zwingende Staatsgewalt, theils im Innern des Staates selbst, theils auch nach außen. Diese Kollision hat unzählige Kriege verursacht (besonders sind diese bei Mahomedanern häufig gewe-

sen); Hunderttausende von Indiern haben sich für die Ehre ihres Gottes getödtet: die Ehre Gottes besteht eben darin, daß er anerkannt werde im Bewußtseyn. Diesem entgegengesetzt ist die innere Freiheit, die Freiheit des Glaubens, sie steht formell über diesem verschiedenen Inhalt, der sich als Wahrheit behauptet. Die Glaubensfreiheit ist eine formelle Forderung, denn sie steht nicht auf die Wahrheit des Glaubens; der Inhalt mag von einer Beschaffenheit seyn, wie er wolle. Da tritt der Unterschied ein zwischen dem Innern, dem Orte des Gewissens, worin ich bei mir selbst bin und zwischen dem wesentlichen Inhalte. Das Innere ist das Heilige, der Ort meiner Freiheit, welcher respektirt werden soll, das ist eine wesentliche Forderung, die der Mensch macht, insofern das Bewußtseyn der Freiheit in ihm erwacht. Der Grund ist hier die formelle Freiheit des Glaubens. Glaubensfreiheit scheint ein Widerspruch an ihr selbst zu seyn, denn indem man eben es glaubt, so nimmt man etwas Gegebenes, Vorhandenes an: die Freiheit aber verlangt, daß dieß von mir gesetzt, producirt sey. Hier ist es, wo der Bruch zwischen Denken und Glauben hervortritt, dieser Bruch, den wir schon in Griechenland zur Zeit des Sokrates sehen. Das Denken ist eine neue Beziehung gegen den Glauben. Die christliche Religion fängt einerseits von einer äußerlichen Geschichte an, die geglaubt wird, aber zugleich hat diese Geschichte eine Bedeutung, sie ist die Explikation der Natur Gottes. Christus ist also nicht nur ein Mensch, der dieses Schicksal gehabt hat; sondern er ist auch der Sohn Gottes. Diese Explikation der Geschichte ist dann das Tiefere; sie ist im Gedanken, und diesen hat die Dogmatik, die Lehre der Kirche hervorgebracht. Damit ist die Forderung der Innerlichkeit, des Denkens vorhanden. Der Bruch des Denkens und des Glaubens entwickelt sich dann weiter. Das Denken weiß sich frei, nicht nur der Form nach, sondern auch in Rücksicht auf den Inhalt. Im Denken ist die Freiheit aber nicht ohne Autorität,

das Denken gehört auch einer Entwickelung an, es hat gewisse Principien, die seine eigenen sind, auf diese wird Alles reducirt: diese Principien gehören aber selbst der Entwickelung an; eine Zeit hat gewisse Principien und insofern ist darin auch Autorität: die letzte Analyse, wo keine vorausgesetzte Principien mehr sind, ist erst das Fortschreiten zur Philosophie. —

Näher ist nun der Kultus die Thätigkeit des Hervorbringens, der vorhin bestimmten Einheit und des Genusses derselben, damit das, was im Glauben an sich ist, auch vollbracht, gefühlt, genossen werde. Nach dieser Seite des Willens, sagen wir, ist der Kultus praktisch und dieses ist zunächst einzeln. Man sagt oft, der Mensch ist in seinem Willen unendlich, in seinem Begreifen, Erkennen endlich. Dieses ist kindisch gesagt; das Gegentheil ist viel richtiger. Im Willen ist der Mensch gegen ein Anderes, vereinzelt sich als Individuum, hat einen Zweck, einen Vorsatz in sich gegen ein Anderes, verhält sich als getrennt vom Anderen; hier tritt also die Endlichkeit ein. In der Handlung hat der Mensch einen Zweck und die Handlung besteht darin, daß der Inhalt, der Zweck ist, die Form der Vorstellung verliert und zum objektiven Daseyn wird.

Der Kultus ist auch ein Handeln und somit ist Zweck darin und dieser, der Glaube, ist die in sich konkrete Realität des Göttlichen und des Bewußtseyns. Was der Kultus zu vollbringen hat, ist, daß er nicht vom Objektiven etwas trennt, verändert, sich geltend daran macht, sondern sein Zweck ist an und für sich absolute Realität und nicht erst dieser Zweck soll hervorgebracht werden, sondern er soll nur in mir Wirklichkeit haben, er ist daher gegen mich, gegen meine besondere Subjektivität; diese ist die Hülse, die abgestreift werden soll; ich soll im Geiste seyn und der Gegenstand in mir als Geist.

Dieß ist ein zweiseitiges Thun, Gottes Gnade und des Menschen Opfer. Bei dem Thun, der Gnade Gottes geräth die Vorstellung in Schwierigkeit, wegen der Freiheit des Men-

schen. Aber die Freiheit des Menschen besteht eben im Wissen und Wollen Gottes, ist nur durch Aufhebung des menschlichen Wissens und Wollens. So ist der Mensch nicht der Stein dabei, so daß die Gnade nicht bloß praktisch wirkt, der Mensch das passive Material wäre, ohne dabei zu seyn. Es soll der Zweck, das Göttliche werden durch mich in mir und das, wogegen die Aktion geht, welche meine Aktion ist, das ist Aufgeben meiner überhaupt, der sich nicht mehr für sich behält, dieß die Realisation, das Praktische. Diese gedoppelte Thätigkeit ist der Kultus und sein Zweck so das Daseyn Gottes im Menschen.

Ich soll mich dem gemäß machen, daß der Geist in mir wohne, daß ich geistig sey. Dieß ist meine, die menschliche Arbeit, dieselbe ist Gottes, von seiner Seite. Er bewegt sich zu dem Menschen und ist in ihm durch Aufhebung des Menschen. Was als mein Thun erscheint, ist alsdann Gottes Thun und ebenso auch umgekehrt. Dieß ist denn freilich dem bloß moralischen Standpunkt Kant's und Fichte's entgegen; da soll das Gute immer erst hervorgebracht, realisirt werden, mit der Bestimmtheit, daß es auch bei dem Sollen bleibe, als ob es nicht schon an und für sich da wäre. Da ist dann außer mir eine Welt, die von Gott verlassen darauf wartet, daß ich den Zweck, das Gute erst hineinbringe. Der Kreis des moralischen Wirkens ist beschränkt. In der Religion hingegen ist das Gute an und für sich selbst, Gott ist und es handelt sich nur um mich, daß ich mich meiner Subjektivität abthue und mir an diesem Werke, das sich ewig vollbringt, meinen Antheil nehme und meinen Theil daran habe. Das Gute ist demnach kein Gesolltes, sondern göttliche Macht, ewige Wahrheit.

In dem Kultus ist so ein negatives Moment enthalten, aber so, daß es praktische Thätigkeit des Subjekts an sich selbst ist, seine Subjektivität zu entlassen. Dieß Moment der Entsagung kommt in der positiven Religion konkret in der Gestalt

von Opfern vor, hier betrifft zwar diese Negation mehr das Aeußere, hat aber Beziehung wesentlich auf das Innere, das Opfer ist der natürliche Wille, des Fleisches Wille, wie dieß bei der Buße, Reinigung ꝛc. noch mehr hervortritt.

Dieß ist also der Begriff des Kultus im Allgemeinen, dem die Bestimmung dessen, was Glauben heißt, zum Grunde liegt.

b. Bestimmtheit des Kultus.

Im Glauben liegt der Begriff des absoluten Geistes selbst.

Dieser Inhalt ist als der Begriff zunächst für uns, wir haben ihn so gefaßt, damit ist er aber noch nicht in der Existenz als solcher gesetzt. Der Begriff ist das Innerliche, Substantielle; so vorhanden durch uns in uns im begreifenden Erkennen, diese Gestalt und diesen Inhalt hat aber die Idee noch nicht im seyenden Selbstbewußtseyn überhaupt. Die Idee ist so zunächst als der Begriff, so daß das subjektive Selbstbewußtseyn in dem Gegenstand sein Wesen, seine Wahrheit hat; in der Idee ist das Subjekt wesentlich als frei gesetzt, hat aber zunächst nur relative Freiheit, Freiheit des Subjekts gegen sein allgemeines Wesen, so daß es nicht sich abtrennt von ihm, seine Freiheit nur in der ungehinderten Kontinuität mit seinem Gegenstande besteht. Oder die Freiheit ist nur diese formelle Freiheit des Subjekts, daß das Bewußtseyn des Subjekts seinem Begriff gemäß ist. Daß er seine Realität ausmache, dazu gehört, daß vorhanden sey der Inhalt, der absolute Geist selbst oder seine absolute vollkommene Freiheit, das Bewußtseyn seiner Unendlichkeit in sich, die freie vollkommene Persönlichkeit. Ist nun aber dieß Selbstbewußtseyn noch unmittelbar, so ist es zunächst nur formell frei, und in einer Naturbestimmtheit befangen, nicht das Bewußtseyn seiner unendlichen Freiheit. Gott selbst ist nicht unmittelbar als Geist und ebenso auch nicht das Bewußtseyn über ihn. Dieser ist die Freiheit selbst und die Versöhnung im Kultus zunächst formelle Versöhnung und Freiheit, daß das Subjekt

seinem Begriffe gemäß sey, dazu gehört, daß ihm sein Begriff, der absolute Geist als Geist Gegenstand sey, d. h. seine absolute vollbrachte Freiheit, das Bewußtseyn seiner Unendlichkeit in sich, der freien, vollendeten Persönlichkeit. Das Wahrhafte ist, daß es für sich absolut bleibt, unendliche Subjektivität, daß das Subjekt für sich unendlichen Werth habe, Bewußtseyn, daß es der Gegenstand der unendlichen Liebe Gottes sey; die Seele an und für sich sey und es sey Gott um das Subjekt zu thun.

Der oben explicirten Vorstellung von Gott gemäß entwickelt sich so auch der Kultus. Gott ist einmal als Einheit des Natürlichen und Geistigen, das andere Mal die absolute Einheit, die selbst geistig ist. Diesem Unterschied entsprechen die Seiten des Kultus.

1. Gott ist unmittelbar als ein Abstraktum bestimmt und mit einer Naturbestimmtheit als absoluter unendlicher Geist. Insofern diese Naturbestimmtheit in ihm gesetzt ist, er sie auf affirmative Weise in sich hat, so ist er zwar die Einheit dieser und des Geistigen, aber insofern sie bestehen bleibt, ist auch die Einheit beider unmittelbar, eine selbst nur natürliche, nicht wahrhaft geistige Einheit. Beim Menschen ist der Leib ebenso affirmatives Ingredienz als die Seele und so gefaßt ist die Einheit beider auch nur natürliche Einheit.

So nun ist auch im Kultus der Mensch bestimmt mit einer unmittelbaren Natürlichkeit oder Unfreiheit der Freiheit. Damit, daß der Mensch nur ein natürlich Freies ist, eine Bestimmung, die sich eigentlich widerspricht, ist denn auch seine Beziehung auf seinen Gegenstand, sein Wesen, seine Wahrheit, eine solche natürliche Einheit und sein Glauben, sein Kultus hat deshalb die Grundbestimmung, daß es so eine unmittelbare Beziehung ist, oder ein Versöhntseyn von Hause aus, mit seinem Gegenstand. Dieß ist eine Bestimmtheit des Kultus in allen den Religionen, worin das absolute Wesen Gottes noch nicht offenbar ist, so ist der Mensch in seiner Freiheit noch nicht frei, hat

seine absolute Subjektivität noch nicht abgestreift. Es ist dieß dann der heidnische Kultus, der keiner Versöhnung bedarf; da ist der Kultus schon das, was der Mensch als gewöhnliche Lebensweise sich vorstellt, er lebt in dieser substantiellen Einheit, Kultus und Leben ist nicht unterschieden; eine Welt absoluter Endlichkeit hat sich einer Unendlichkeit noch nicht gegenüber gestellt. So bei den Heiden das Bewußtseyn ihrer Glückseligkeit, daß Gott ihnen nahe ist, der Gott des Volkes, der Stadt, dieß Gefühl, daß die Götter ihnen freundlich sind.

Oder anderer Seits ist der Kultus hier ein besonderer Zustand, ein ausdrücklicherer Genuß gegen das gewöhnliche Leben und das Opfer bleibt nur ein formelles; nicht das Herz ist zu durchbohren, sondern die Natürlichkeit des Menschen ist, wie sie seyn soll, enthält die Einheit und seinen absoluten Gegenstand. Das Opfer ist so nur das eines äußerlichen Besitzes und Kultus ist dann nur Veranstaltung der Feste, das Bewußtseyn seiner Einheit zu genießen. Hier tritt denn die Kunst in den Kultus ein, sofern die Einheit des Natürlichen und Geistigen schon höher gestellt ist; indem das Geistige das Uebergewicht in ihr hat, so daß die natürliche Seite als unterworfen, idealisirt durch die geistige Einheit vorgestellt wird, findet das Selbstbewußtseyn die Forderung nicht angemessen, daß das Natürliche nicht sey der Ausdruck des Geistigen, sondern nur gilt als unmittelbarer Gegenstand, wie er sich im äußerlichen Daseyn findet. Die Vorstellung der Einheit findet sich so nicht mehr in dem natürlichen Daseyn, der Sonne, dem Mond, dem Stern, im Berg und Strom wieder, sondern kann nur, sofern sie den Geist durchgegangen und aus seiner Arbeit herausgerungen ist, zu Stande kommen. Diese Arbeit des Menschen ist die Kunst, wodurch der Gott vorgestellt wird, sie ist zugleich das tiefere Opfer, diese Anstrengung der Partikularität, die als Negation des eigenen besonderen Selbstbewußtseyns das durch die Idee in sich erzeugte festhält und äußerlich zur Anschauung hervorbringt.

Der Kultus geht im Ganzen aus von dieser Einheit des Selbstbewußtseyns und des Gegenstandes. Es tritt jedoch hier oft auch Abweichung von dieser ursprünglichen Einheit ein, von diesem Versöhntseyn oder von dem Mangel des Bedürfnisses des Versöhntseyns. Diese Abweichungen liegen theils in der Willkür des Subjekts, in dem Genuß, den das Individuum in seiner Welt hat, denn es ist nicht geistig Selbstbewußtes, also noch Neigung, Begier, oder kommen von einer anderen Seite, von der Naturmacht, von dem Unglück des Menschen, des Individuums, der Völker, der Staaten. Nach dergleichen Störungen, wodurch die Einheit unterbrochen ist, bedarf es denn einer ernsthaften Negation, um sie wieder herzustellen.

Da ist Trennung des Göttlichen und Menschlichen, und der Sinn des Kultus nicht dieser, diese Einigkeit zu genießen, sondern die Entzweiung aufzuheben. Auch da ist die Voraussetzung der an und für sich seyenden Versöhnung. — Diese Trennung ist zweierlei Art, entweder eine Trennung im Natürlichen oder eine Trennung im Geistigen. Jene erste ist das größte Unheil, das einem Volke begegnet: Gott ist da die substantielle Macht, die Macht des Geistigen wie des Natürlichen: wenn nun Mißwachs, Kriegsunglück, Pest und andere Kalamitäten das Land bedrücken, so ist die Richtung des Kultus diese, das Wohlwollen der Götter, das ursprünglich vorhanden ist, wieder zu erlangen. Das Unglück macht hier die Trennung aus, es betrifft nur die natürliche Sphäre, den äußerlichen Zustand hinsichtlich des körperlichen Daseyns u. s. f. Da ist die Voraussetzung, daß dieser natürliche Zustand nicht ein zufälliger ist, sondern von einer höheren Macht abhängt, die sich als Gott bestimmt; Gott hat ihn gesetzt, hervorgebracht. Eine weitere Bestimmung ist, daß der Wille im moralischen Zusammenhange damit steht, daß es einem Menschen oder einem Volke wohl oder übel gehe. Das Volk hat es durch seine Schuld verdient. Darum wird der Gang der Natur gestört gegen die

Zwecke der Menschen. Es ist erforderlich, die Einigkeit des göttlichen Willens mit den Zwecken der Menschen wieder herzustellen. Der Kultus nimmt so die Gestalt der Sühnung an: diese wird vollbracht durch gewisse Handlungen, durch Opfer und Ceremonien, durch Reue, wodurch der Mensch zeigt, daß es ihm Ernst sey. Es liegt darin, daß Gott die Macht über die Natur ist, daß diese von einem höheren Willen abhängt. Die Frage, die sich hier aufwirft, ist nur, inwiefern der göttliche Wille sich in den Ereignissen darstelle, wie er in diesen zu erkennen sey? Es ist darauf zu bemerken, daß die Naturmacht Zwecke in sich enthält, die ihr als solcher fremd sind, nämlich Zwecke des Guten, die das Wohl der Menschen betreffen, und von denen dasselbe abhängig ist. Dieß erkennen wir auch als wahr an; aber das Gute ist das Abstrakte, Allgemeine: wenn die Menschen von ihrem Guten sprechen, so haben sie dabei ganz partikulare Zwecke für sich, so daß hier das Recht der Endlichkeit und Zufälligkeit eintritt. Die Frömmigkeit steigt vom Einzelnen auf zu Gott, zum Allgemeinen; damit wird die Hoheit, das Allgemeine über das Besondere anerkannt: das Weitere aber ist die Anwendung dieses Allgemeinen aufs Besondere; hier tritt das Mangelhafte in die Vorstellung ein. Dieses Verhältniß kommt hier zur Sprache. Völker, die von Kalamitäten heimgesucht werden, suchen nach einem Vergehen, das die Veranlassung davon sey; es wird dann weiter Zuflucht gesucht bei einer Macht, die sich nach Zwecken bestimmt: wenn nun auch dieß Allgemeine zugeben wird, so enthält dagegen die Anwendung auf's Partikulare den Widerspruch. — Eine andere Trennung ist die im Geistigen, die aber doch auch in die vorhergehende hineinspielt. Die reine Trennung für sich ist die des Willens, des Subjekts vom göttlichen Willen, oder die Trennung des Guten und des Bösen: der Boden dieses Kultus ist ganz der geistige Boden, das Böse als solches ist im Willen und das Gute ebenso; hier erhält der Kultus eine andere

Bedeutung und zwar die, daß der Mensch schlechthin mit Gott entzweit, ihm entfremdet ist und dieß ist das Unglück des Geistes; dieses ist aufzuheben durch den Geist im Geiste, der Mensch muß zur Gewißheit gelangen, er sey in Gnaden wieder aufgenommen, er sey Gott wohlgefällig, zur Einigkeit mit Gott gelangt. Hier geht der Kultus also auf geistigem Boden vor. Nur dadurch wird die Einigkeit wieder hergestellt, daß der Mensch den bösen Willen abthut, das Böse verwirft und bereut. Einer Seits sind es auch wirkliche Sünden, die der Mensch zu bereuen hat (welche Sünden, dieß ist zufällig): anderer Seits aber gilt in der Abstraktion der Endlichkeit und Unendlichkeit, streng auseinander gehalten, das Endliche durchaus als böse. Diese Trennung, die ursprünglich im Menschen liege, soll aufgehoben werden. Allerdings ist der natürliche Wille nicht der Wille, wie er seyn soll, denn er soll frei seyn und der Wille der Begierde ist nicht frei. Der Geist ist von Natur nicht, wie er seyn soll, erst durch die Freiheit ist er dieß: dieß wird hier so vorgestellt, daß der Wille von Natur böse ist. Aber böse ist er nur, indem er bei seiner Natürlichkeit stehen bleibt. Recht, Sittlichkeit ist nicht der natürliche Wille, denn in diesem ist der Mensch selbstsüchtig, will nur seine Einzelnheit als solche. Durch den Kultus nun soll das Böse aufgehoben werden. Der Mensch soll nicht unschuldig seyn in dem Sinne, daß er weder gut noch böse sey; solche natürliche Unschuld kommt nicht aus der Freiheit des Menschen: sondern der Mensch wird erzogen zur Freiheit, die nur dann wesentlich ist, wenn sie den wesentlichen Willen will und dieß ist auch das Gute, Rechte, Sittliche.

Frei soll der Mensch werden, d. h. ein rechter und sittlicher Mensch und zwar durch den Weg der Erziehung: diese Erziehung ist in jener Vorstellung als die Ueberwindung des Bösen ausgedrückt und ist damit auf den Boden des Bewußtseyns gesetzt, während die Erziehung auf bewußtlose Weise geschieht. — In dieser Form des Kultus ist das Aufheben des Gegensatzes

von gut und böse vorhanden; der natürliche Mensch wird als böse dargestellt, dieß ist aufzuheben; das Böse ist die Seite der Trennung und Entfremdung, dieß ist zu negiren: dabei ist die Voraussetzung, daß die Versöhnung an sich vollbracht sey; im Kultus bringt der Mensch sich diese Vergewisserung hervor; durch Gott ist die Versöhnung vollbracht, der Mensch soll sie sich zu eigen machen.

1. Die Frage ist nun: was ist es, dem der Mensch entsagen soll, um sich die Versöhnung zuzueignen? Näher wird hierauf in der geoffenbarten Religion eingegangen werden. Man soll seinem besonderen Willen, seinen Begierden und Naturtrieben entsagen. Es kann dieß so verstanden werden, als sollten die Naturtriebe ausgerottet werden, nicht bloß gereinigt, als sollte die Lebendigkeit des Willens getödtet werden. Dieß ist ganz unrichtig: das Wahre ist, daß nur der unreine Gehalt geläutert werden soll; dagegen wird fälschlich gefordert, wenn die Entsagung auf abstrakte Weise gefaßt wird, daß der Trieb der Lebendigkeit in sich sollte aufgehoben werden. Zu dem, was dem Menschen eigen ist, gehört auch der Besitz, sein Eigenthum: es ist mit seinem Willen sein; so könnte nun auch gefordert werden, daß der Mensch seinen Besitz aufgebe; die Ehelosigkeit ist eine ähnliche Forderung. Dem Menschen gehört auch Freiheit, Gewissen: man kann in demselben Sinne auch verlangen, daß der Mensch seine Freiheit, seinen Willen aufgebe, so daß er zu einem dumpfen, willenlosen Geschöpf herabsinkt. — Dieß ist das Extrem jener Forderung. — Hierher gehört weiter auch, daß ich meine Handlungen ungeschehen mache und die Regungen des bösen Thuns (die Velleitäten) unterdrücke. Alle diese Einzelnheiten können in weitem Bereich auch als böse angesehen werden: die Entsagung heißt dann, daß ich gewisse Handlungen, die ich vollbracht habe, nicht als die meinigen betrachten wolle, daß ich sie als ungeschehen ansehen wolle, d. h. bereuen wolle: in der Zeit ist zwar die Handlung vorübergegangen, aber im

Geiste, im Innern ist sie noch aufbewahrt, das Vernichten derselben heißt dann: sie ungeschehen machen; denn der Geist hat die Energie, sich in sich zu verändern, Alles ungeschehen zu machen und die Maximen seines Willens in sich zu vernichten; ich kann eine Handlung, insofern sie meinem Grundsatz angehört, aufgeben. Die Entsagung heißt dann: die Maxime, die Intention vernichten. Es ist die Gewißheit vorhanden, daß der Mensch, wenn er der Entzweiung mit Gott entsagt, versöhnt ist; durch die Entsagung wird der Mensch der Versöhnung theilhaftig. — Die Religion bringt in ihrer Realisation am Subjekt dieß hervor, daß es in sich zum Frieden gelangt und das Bewußtseyn darüber bekommt. Im Kultus wird das Subjekt identisch mit dem Göttlichen gesetzt.

2. Aber in solchen Störungen, als wir auf dieser ersten Stufe finden, erscheint die Einheit als ein Beschränktes; sie kann zerrissen werden; sie ist nicht absolut: denn sie ist eine ursprüngliche, unreflektirte. So schwebt über dieser vorausgesetzten, unmittelbaren und damit zerstörbaren Harmonie noch ein Höheres, Höchstes, denn die ursprüngliche Einheit ist nur natürliche Einigkeit, damit beschränkt für den Geist; mit einem Naturelement behaftet, hat er nicht eine Realität, wie er sie seinem Begriff nach haben soll. Diese Uneinigkeit muß für das Bewußtseyn vorhanden seyn; denn es ist an sich denkender Geist, es muß in ihm das Bedürfniß einer absoluten Einheit hervortreten, die über jener Befriedigung der Genüsse schwebt, die aber nur abstrakt bleibt, weil die erfüllte lebendige Grundlage jene ursprüngliche Harmonie ist. Ueber dieser Sphäre schwebt eine Trennung, die nicht aufgelöst ist, so klingt durch die Freude jener lebendigen Einheit ein unaufgelöster Ton der Trauer und des Schmerzes; ein Schicksal, eine unbekannte Macht, eine zwingende Nothwendigkeit, unerkannt anerkannt, ohne Versöhnung, der das Bewußtseyn sich unterwirft, aber nur mit der Negation seiner selbst, schwebt über dem Haupt von Göttern und Menschen. Dieß ist

ein Moment, das mit dieser Bestimmung des Selbstbewußtseyns verbunden ist.

Hier nun ist es, daß eine besondere Seite des Kultus hervortritt. In jener ersten Einheit nämlich ist die Negation des Subjekts oberflächlich und zufällig, und nur die Empfindung der Trauer, der Gedanke der Nothwendigkeit, der ein Negatives gegen jene lebendige Einheit ist, schwebt über diesem. Aber diese Negativität muß selbst wirklich werden und sich als das Höhere über jener Einheit beweisen. Diese Nothwendigkeit bleibt nicht bloß Vorstellung, es wird Ernst mit dem Menschen, der natürliche Mensch vergeht, der Tod macht Ernst mit ihm, das Schicksal verzehrt ihn trostlos, denn eben die Versöhnung, die Einheit ist nicht die des Tiefen, Innersten, sondern das Naturleben ist noch wesentliches Moment, ist nicht aufgegeben, die Entzweiung ist noch nicht so weit gegangen, sondern es ist eine Einheit des Natürlichen und Geistigen geblieben, in der das erste eine affirmative Bestimmung behält. Dieß Schicksal muß nun in der Vorstellung auf subjektive Weise zum Affirmativen umgestaltet werden, so sind die Manen das Unversöhnte, was versöhnt werden muß, sie müssen gegen den Tod gerächt werden. Dieß ist nun die Todtenfeier, eine wesentliche Seite des Kultus.

3. Das Höhere gegen diesen Standpunkt des Kultus ist denn dieß, daß die Subjektivität zum Bewußtseyn ihrer Unendlichkeit in sich gekommen ist, hier tritt dann die Religion und der Kultus ganz in das Gebiet der Freiheit. Das Subjekt weiß sich als unendlich und zwar als Subjekt. Dazu gehört, daß jenes früher Unenthüllte an ihm selbst das Moment hat, Einzelheit zu seyn, die dadurch absoluten Werth erhält. Aber die Einzelheit hat nur als diese absolute und somit schlechthin allgemeine Einzelheit Werth. Da ist der Einzelne nur durch Aufhebung seiner unmittelbaren Einzelheit, durch welche Aufhebung er die absolute Einzelheit in sich erzeugt, und daher frei in sich selbst. Diese Freiheit ist als Bewegung des absoluten Geistes in ihm

durch Aufhebung des Natürlichen, Endlichen. Der Mensch, damit daß er zum Bewußtseyn der Unendlichkeit seines Geistes gekommen ist, hat die höchste Entzweiung gegen die Natur überhaupt und gegen sich gesetzt, diese ist es, die das Gebiet der wahrhaften Freiheit hervorbringt. Durch dieß Wissen des absoluten Geistes ist der höchste Gegensatz gegen die Endlichkeit eingetreten, und diese Entzweiung ist der Träger der Versöhnung. Hier heißt es nicht mehr, daß der Mensch von Hause aus, d. h. seiner Unmittelbarkeit nach, gut und mit dem absoluten Geist versöhnt ist, sondern daß im Gegentheil gerade darum, weil sein Begriff die absolut freie Einheit ist, jene seine natürliche Existenz sich unmittelbar als entgegengesetzt beweiset und somit als Aufzuhebendes. Die Natürlichkeit, das unmittelbare Herz ist das, dem entsagt werden muß, weil dies Moment den Geist nicht frei läßt, und er als natürlicher Geist nicht durch sich gesetzt ist. Ist die Natürlichkeit erhalten, so ist der Geist nicht frei, was er ist, ist er dann nicht durch sich, für sich, sondern er findet sich so; daher ist alles, was der Mensch seyn soll, in das Gebiet der Freiheit gelegt. Hier geht denn der Kultus wesentlich in das Gebiet des Innern über, hier soll das Herz brechen, d. h. der natürliche Wille, das natürliche Bewußtseyn soll aufgegeben werden, und so geschieht, daß hier im Subjekt erscheinen kann und muß der Geist, wie er wahrhaft an und für sich ist und seinem Inhalte gemäß, daß ferner dieser Inhalt kein jenseitiger, sondern die freie Subjektivität darin ihr Wesen zum Gegenstand hat, und der Kultus ist hier das Erkennen, das Wissen des Inhalts der den absoluten Geist ausmacht, wodurch denn die Geschichte des Inhalts Gottes wesentlich auch Geschichte der Menschheit ist, die Bewegung Gottes zu dem Menschen und des Menschen zu Gott.

c. Die einzelnen Formen des Kultus.

Was durch den Kultus zu Stande gebracht wird, ist, was unio mystica hieß, dieß Gefühl, dieser Genuß, daß ich bei

Gott in Gnaden bin, daß der Geist Gottes in mir lebendig ist, das Bewußtseyn der Vereinigung, Versöhnung meiner mit Gott.

1. Die wesentlichste Form, das Innerste des Kultus ist, was die Andacht überhaupt heißt. Andacht ist nicht nur bloßer Glaube, daß Gott ist, sondern wenn der Glaube lebhaft ist oder das Subjekt betet, wenn es nicht bloß gegenständlich beschäftigt ist mit diesem Inhalt, wenn es in denselben sich hineinversenkt, ist es vielmehr das Feuer, die Wärme der Andacht; da ist das Subjekt dabei, es ist es, welches sich darin hat, das betet, spricht, Vorstellungen durchgeht, mit seiner Erhebung zu thun hat. Andacht ist der sich bewegende Geist, in dieser Bewegung, diesem Gegenstande sich zu erhalten. Diese Innerlichkeit ist die Andacht überhaupt.

Indem mit dieser Gestalt des Kultus verbunden ist Bewußtseyn des Wahren, welches Gott ist, haben wir bereits die Philosophie einen beständigen Gottesdienst genannt. Sie hat zu ihrem Gegenstand das Wahre und zwar in seiner höchsten Gestalt, als absoluter Geist oder Gott, und ist dieß, das Wahre nicht nur in der einfachen Form als Gott zu wissen, sondern auch in dem Reichthum seiner Werke und Gedanken, mit seiner Vernunft begabt das Vernünftige zu wissen. Dieß an und für sich Wahre zu wissen, dazu gehört, seiner Subjektivität sich zu entschlagen und aller Einfälle und Eitelkeit, sich rein im Denken, nur nach dem objektiven Gang desselben zu bewegen und zu verhalten. Diese Negation der partikularen Subjektivität ist ein wesentliches, nothwendiges Moment alles wahrhaftigen, philosophischen Denkens.

2. Zum Kultus gehören ferner diese äußerlichen Formen, daß das Gefühl der Versöhnung auch auf sinnliche Weise, wie bei den Sakramenten, hervorgebracht wird, und sie dadurch zum Gefühl, zum gegenwärtigen, sinnlichen Bewußtseyn gebracht wird — und alle diese vielfachen Handlungen, die Opfer heißen.

Wie wir beim theoretischen Standpunkt sahen, daß das Subjekt sich über das Endliche erhebt und über das Bewußtseyn des Endlichen; diese Negation wird nun mit Bewußtseyn vollbracht im Kultus.

Schon im Eifer, in der Lebhaftigkeit der Andacht ist Entfernung der Vorstellungen, diese Energie, Gewaltsamkeit, gegen das sonst zerstreute Bewußtseyn sich festzuhalten auf thätige Weise. Diese Negation ist in der Andacht und erhält auch äußerliche Gestaltung, um sich zu beweisen, daß es dem Subjekt Ernst sey; es vollbringt diese Negation theils auf intensivere Weise, nur daß Etwas geopfert, verbrannt sey, — auch Menschenopfer — theils ist der sinnliche Genuß, Essen und Trinken, selbst diese Negation von äußerlichen Dingen.

Die Negation selbst ist, daß der Mensch seiner Subjektivität sich abthut, nicht nur in äußerlichen Dingen, im Eigenthum, sondern daß er sein Herz Gott opfert, sein Innerstes; daß er in diesem Innern Reue, Buße empfindet, sich bewußt wird seiner unmittelbaren Natürlichkeit.

Diese besteht in Leidenschaften, Absichten der Partikularität, daß er dieser sich entschlägt, sein Herz reinigt, und, durch diese Reinigung seines Herzens, auf dem rein geistigen Boden sich befestigt.

3. Solche Empfindung der Nichtigkeit kann nun Zustand seyn etwa nur in einzelnen Empfindungen, oder auch durch und durch ausgeführt. Ist Herz, Wille ernstlich durchgebildet in der Religion zum Allgemeinen, Wahren, so ist dieß, was als Moralität und höher als Sittlichkeit erscheint. Auf diesem Wege geht die Religion hinüber in die Sitte, den Staat. Ueber diesen Zusammenhang, der auch Verhältniß der Kirche zum Staat heißt, ist noch etwas ausführlicher zu sprechen.

Der Staat ist die wahrhafte Weise der geistigen Wirklichkeit; in ihm kommt der wahrhafte, sittliche Wille zur Wirklichkeit; in ihm lebt der Geist in seiner Wahrhaftigkeit. Die Re-

ligion ist göttliche Weisheit, das Wissen des Menschen von Gott und Wissen seiner in Gott: dieß ist die göttliche Weisheit und das Feld der absoluten Wahrheit. Im Allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staats ein und dasselbe; sie sind an und für sich identisch. Im patriarchalischen Verhältniß, in der jüdischen Theokratie ist beides noch nicht unterschieden; im weiteren Verlauf wird es streng von einander getrennt; dann aber wieder in seiner Wahrheit identisch gesetzt. Die an und für sich seyende Einheit erhellet schon aus dem Gesagten; die Religion ist Wissen der Wahrheit und die Wahrheit näher bestimmt ist der freie Geist; in der Religion ist der Mensch frei vor Gott; indem er seinen Willen dem göttlichen gemäß macht, so ist er dem höchsten Willen nicht entgegen, sondern er hat sich selbst darin; er ist frei, indem er im Kultus das erreicht hat, die Entzweiung aufzuheben. Der Staat ist nun die Freiheit in der Welt, in der Wirklichkeit; es kommt hier ganz darauf an, welches Bewußtseyn ein Volk von seinem Geiste hat; im Staat wird der Freiheitsbegriff realisirt und zu dieser Realisirung gehört wesentlich das Bewußtseyn der an sich seyenden Freiheit. Völker, die nicht wissen, daß der Mensch an und für sich frei ist, diese leben in der Verdumpfung sowohl in Ansehung ihrer Verfassung, als ihrer Religion. — Es ist Ein Begriff in Religion und Staat: dieser Eine Begriff ist das Höchste was der Mensch hat; er wird von dem Menschen realisirt. Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze. — Dieser Zusammenhang ist auch in der gewöhnlichen Vorstellung der Menschen und dieß spricht sich so aus, daß die Gesetze, die Obrigkeit, die Staatsverfassung von Gott stammen: dadurch sind diese autorisirt und zwar durch die höchste Autorität, die ihnen gegeben werden kann. Die Gesetze sind die Entwickelung des Freiheitsbegriffs, und dieser, so sich reflektirend auf das Daseyn, hat seine Grundlage in der Religion.

Es ist damit dieß ausgesprochen, daß diese Gesetze der Sittlichkeit, des Rechts etwas Ewiges, Unwandelbares für das Verhalten des Menschen, daß sie nicht willkürlich sind, sondern bestehen, so lange als die Religion selbst. Diesen Zusammenhang finden wir überall. Es kann dies auch in der Form ausgesprochen werden, daß man Gott gehorcht, indem man den Gesetzen und der Obrigkeit folgt, den Mächten, welche den Staat zusammenhalten. Dieß ist einer Seits sehr richtig, aber es kann auch vorgestellt werden: Gott habe den Menschen andere Pflichten und Gesetze auferlegt, als die, welche im Staate gelten. Doch zunächst ist jene Einigkeit vorhanden. Den Zusammenhang zwischen Staat und Religion zu betrachten — dieß gehört vielmehr der Philosophie der Weltgeschichte an, wo der Geist in seiner Wirklichkeit erkannt wird; hier ist er nur in einer bestimmten Form zu betrachten, nämlich: wie es zum Gegensatz zwischen beiden kommt. —

Der nächste formelle Satz ist jener schon angegebene, daß man Gott gehorcht, indem man der Obrigkeit Folge leistet, denn diese bethätigt die Gesetze; dieser Satz kann zunächst ganz formell und abstrakt genommen werden, indem nicht bestimmt wird, wie die Gesetze explicirt sind und welche Gesetze für die Grundverfassung zweckmäßig sind; so formell ausgedrückt heißt jener Satz: man soll den Gesetzen gehorchen, sie mögen seyn wie sie wollen. Das Regieren und Gesetzgeben ist auf diese Weise der Willkür der Regierung überlassen. Dieses Verhältniß ist in protestantischen Staaten vorgekommen, und auch nur in solchen kann es Statt haben, denn da ist die Einheit der Religion und des Staates vorhanden. Die Gesetze des Staates sind vernünftige und ein Göttliches wegen dieser vorausgesetzten, ursprünglichen Harmonie; die Religion hat nicht ihre eigenen Principien, die denen widersprechen, welche im Staate gelten. Indem aber beim Formellen stehen geblieben wird, so ist damit der Willkür, der Tyrannei und der Unter-

drückung offener Spielraum gegeben. In England ist dieß besonders zum Vorschein gekommen (unter den letzten Königen aus dem Hause Stuart), indem eine passive Obedienz gefordert wurde, der Regent sey nur Gott über seine Handlungen Rechenschaft schuldig. Dabei ist aber die Voraussetzung, daß nun der Regent auch bestimmt angebe, was dem Staate wesentlich und nothwendig sey; denn in ihm, in seinem Willen liegt die nähere Bestimmung, da er eine unmittelbare Offenbarung von Gott vorgiebt. Durch dieselbe Behauptung einer göttlichen Offenbarung ist aber gerade der Widerspruch eingetreten. Der Unterschied der Priester und der Laien nämlich ist bei den Protestanten nicht vorhanden, die Priester sind nicht privilegirt die göttliche Offenbarung zu besitzen, noch weniger giebt es dergleichen bei den sogenannten Laien. Es ist also in England eine protestantische Sekte aufgestanden, welche behauptete, ihr sey durch Offenbarung eingegeben, wie regiert werden müsse; nach solcher Eingebung des Herrn haben sie eine Empörung aufgeregt und ihren König enthauptet. — Wenn also wohl im Allgemeinen feststeht, daß die Gesetze durch den göttlichen Willen sind, so ist es dabei eine eben so wichtige Seite, diesen göttlichen Willen zu erkennen, und dies ist nichts Partikulares, sondern kommt Allen zu.

Was nun das Vernünftige sey, dieß zu erkennen ist die Sache der Bildung des Gedankens und besonders die Sache der Philosophie, die man in diesem Sinne wohl Weltweisheit nennen kann. Es ist hier ganz gleichgültig, in welcher äußerlichen Erscheinung die wahren Gesetze sich geltend gemacht haben, (ob sie den Regenten abgetrotzt worden sind oder nicht,) die Fortbildung des Begriffs der Freiheit, des Rechts, der Humanität bei den Menschen ist für sich nothwendig. — Bei jener Wahrheit, daß die Gesetze der göttliche Wille sind, kommt es also besonders darauf an, welches diese Gesetze sind: Principien als solche sind nur abstrakte Gedanken, die ihre Wahrheit

erst in der Entwickelung haben, in ihrer Abstraktion festgehalten sind sie das ganz Unwahre. —

Nach der anderen Seite können auch Staat und Religion entzweit seyn: die Religion hat ihren eigenthümlichen Boden, der Boden des Weltlichen kann dagegen auch ein eigener seyn; Sittlichkeit und Recht ist das Substantielle in der weltlichen Wirklichkeit; es kann seyn, daß ein Unterschied in Ansehung des Inhalts eintritt. Die Religion bleibt nicht bloß auf ihrem eigenthümlichen Boden, sondern sie geht auch an das Subjekt, macht ihm Vorschriften in Beziehung auf seine Religiosität, und damit in Beziehung auf seine Thätigkeit. Diese Vorschriften, welche die Religion dem Individuum macht, können verschieden seyn von den Grundsätzen des Rechts und der Sittlichkeit, die im Staate gelten. Dieser Gegensatz spricht sich in der Form aus, daß die Forderung der Religion auf die Heiligkeit gehe, die des Staates auf Recht und Sittlichkeit; auf der einen Seite sey die Bestimmung für die Ewigkeit, auf der anderen für die Zeitlichkeit und das zeitliche Wohl, welches für das ewige Heil aufgeopfert werden müsse. Es wird so ein religiöses Ideal aufgestellt, ein Himmel auf Erden gegen das Substantielle der Wirklichkeit; Entsagung der Wirklichkeit ist die Grundbestimmung, die hervortritt, Kampf und Fliehen. Der substantiellen Grundlage, dem Wahrhaften wird etwas Anderes, das höher seyn soll, entgegen gesetzt.

Die erste Sittlichkeit in der substantiellen Wirklichkeit ist die Ehe, die Liebe, die Gott ist, die eine natürliche Seite hat, die aber auch eine sittliche Pflicht ist; dieser Pflicht wird die Entsagung, die Ehelosigkeit als etwas Heiliges gegenübergestellt.

Zweitens. Der Mensch als einzelner hat sich mit der Naturnothwendigkeit herumzuschlagen, es ist ein sittliches Gesetz, sich durch seine Thätigkeit und Verstand selbstständig zu machen, denn der Mensch ist natürlicher Weise von vielen Seiten ab-

hängig; er wird genöthigt durch seinen Geist, durch seine Rechtlichkeit, sich seinen Unterhalt zu erwerben und sich so frei in dieser Nothwendigkeit zu machen, das ist die Rechtschaffenheit des Menschen; eine religiöse Pflicht, die dieser weltlichen entgegengesetzt worden ist, verlangt, daß der Mensch nicht auf diese Weise thätig seyn, sich nicht mit solchen Sorgen bemühen solle. Der ganze Kreis des Handeln, aller Thätigkeit ist somit verworfen, der Mensch soll sich nicht damit abgeben; die Noth ist aber hier vernünftiger, als solche religiöse Ansichten. Die Thätigkeit des Menschen wird einer Seits als etwas Unheiliges vorgestellt, anderer Seits wird von dem Menschen sogar verlangt, wenn er einen Besitz hat, so soll er diesen nicht nur nicht vermehren durch seine Thätigkeit, sondern ihn an die Armen und besonders an die Kirche, d. h. an solche, die nichts thun, nicht arbeiten, verschenken. Was also im Leben als Rechtschaffenheit hoch gehalten ist, wird somit als unheilig verworfen.

Drittens. Die höchste Sittlichkeit ist die, welche im Staate vorhanden ist; sie beruht darauf, daß der vernünftige, allgemeine Wille bethätigt werde; im Staate hat das Subjekt seine Freiheit, diese ist darin verwirklicht. Dagegen wird eine religiöse Pflicht aufgestellt, nach welcher nicht die Freiheit der Endzweck für den Menschen seyn darf, sondern er soll sich einer strengen Obedienz unterwerfen, in der Willenlosigkeit beharren; ja noch mehr, er soll selbstlos seyn auch in seinem Gewissen, in seinem Glauben, in der tiefsten Innerlichkeit soll er Verzicht thun auf sich. —

Auf diese Weise kann es geschehen, daß die Religion dem Subjekte eigenthümliche Vorschriften macht, die der Vernünftigkeit der Wirklichkeit entgegengesetzt sind. Die Weltweisheit erkennt dagegen das Wahrhafte in der Wirklichkeit und macht es geltend. — Jene religiösen Prinzipien sind in Kampf gerathen mit der Freiheit, der jene Entsagungen haben auferlegt werden sollen. In den katholischen Staaten stehen Religion und Staat

so einander gegenüber, wenn die subjektive Freiheit sich in dem Menschen aufthut. —

In diesem Gegensatze spricht sich die Religion nur auf eine negative Weise aus und fordert von dem Menschen, daß er aller Freiheit entsage; dieser Gegensatz ist näher dieser, daß Alles, was dem Menschen als solchem zukommt, rechtlos ist: die Rechte des Menschen, seine Freiheit, sein Wille werden nicht anerkannt. Recht, Sittlichkeit überhaupt sollen nicht für sich gelten. Nach jenen Bestimmungen ist der Mensch rechtlos. Der ungeheure Unterschied in der modernen Welt liegt darin, ob die Freiheit der Menschen als etwas an und für sich Wahrhaftes anerkannt ist oder ob sie von der Religion verworfen wird. — Es ist schon gesagt worden, daß die Uebereinstimmung der Religion und des Staats vorhanden seyn kann; dieß ist im Allgemeinen dem Principe nach der Fall in den protestantischen Staaten; denn der Protestantismus fordert, daß der Mensch nur glaube was er wisse, daß sein Gewissen als ein Heiliges unantastbar seyn solle; in der göttlichen Gnade ist der Mensch nichts Passives; er ist mit seiner subjektiven Freiheit wesentlich dabei; sein Wissen, Wollen, Glauben ist eine wesentliche Bestimmung; das Moment der subjektiven Freiheit ist hier ausdrücklich gefordert. In den Staaten anderer Religion kann es dagegen seyn, daß beide Seiten nicht übereinstimmen, daß die Religion von dem Principe des Staats unterschieden ist; dies sehen wir in einem weit ausgebreiteten Kreise, einer Seits eine Religion, die das Princip der Freiheit nicht anerkennt, anderer Seits eine Staatsverfassung, die dasselbe zur Grundlage macht. Wenn man sagt, der Mensch ist seiner Natur nach frei, so ist das ein Princip von unendlichem Werthe; bleibt man aber bei dieser Abstraktion, so läßt sie keinen Organismus der Staatsverfassung aufkommen, denn dieser fordert eine Gliederung, worin die Pflichten und Rechte beschränkt werden; jene Abstraktion

läßt keine Ungleichheit zu, welche eintreten muß, indem ein Organismus und damit wahrhafte Lebendigkeit Statt hat.

Dergleichen Grundsätze sind wahr, dürfen aber nicht in ihrer Abstraktion genommen werden; das Wissen, daß der Mensch der Natur d. h. dem Begriff nach frei ist, gehört der neueren Zeit an; mag nun aber bei der Abstraktion stehen geblieben werden oder nicht, so kann es seyn, daß diesen Grundsätzen die Religion gegenübersteht, welche dieselben nicht anerkennt, sondern sie als rechtlos betrachtet und nur die Willkür für rechtmäßig. Es tritt also nothwendig ein Kampf ein, der sich nicht auf wahrhafte Weise ausgleichen läßt. Die Religion fordert das Aufheben des Willens, das weltliche Princip legt ihn dagegen zu Grunde; wenn jene religiösen Principien sich geltend machen, so muß die Staatsverfassung mit Gewalt verfahren gegen die, welche jener Religion angehören, indem sie diese als Parthei behandelt und sie von der Regierung verdrängt. Die Religion als Kirche muß dann äußerlich nachgeben. Es tritt dabei aber eine Inconsequenz ein; die Welt hält fest an einer bestimmten Religion und hängt zugleich an entgegengesetzten Principien: insofern man diese ausführt und doch noch zu jener Religion gehören will, so ist das eine große Inconsequenz; die Franzosen haben in der That aufgehört, der katholischen Religion anzugehören, denn diese kann nichts aufgeben, sondern sie fordert in Allem unbedingte Unterwerfung unter die Kirche. Religion und Staat stehen auf diese Weise im Widerspruch: die Religion läßt man auf der Seite liegen, sie soll sich finden, wie sie mag; sie ist Sache der Individuen; und es wird gesagt, die Religion sey nicht einzumischen in die Staatsverfassung. Wenn es die Vernunft ist, die diese Principien findet, so hat die Vernunft die Bewahrheitung derselben, sofern sie wahrhaft sind und nicht formell bleiben, nur darin, daß sie dieselben zurückführt auf die Erkenntniß der absoluten Wahrheit, und diese ist nur der Gegenstand der Philosophie; diese muß aber vollständig und

bis auf die letzte Analyse zurückgegangen seyn; denn wenn die Erkenntniß sich nicht in sich vollendet, so ist sie der Einseitigkeit des Formalismus ausgesetzt, geht sie aber bis auf den letzten Grund, so kommt sie zu dem, was als Höchstes, als Gott, anerkannt ist. Es läßt sich also wohl sagen, die Staatsverfassung solle auf der einen Seite stehen bleiben, die Religion auf der anderen, aber da ist diese Gefahr vorhanden, daß jene Grundsätze und die Staatsverfassung mit Einseitigkeit behaftet bleiben. Wir sehen so gegenwärtig die Welt voll vom Principe der Freiheit, und dasselbe besonders auf die Staatsverfassung bezogen: diese Principien sind richtig, aber mit dem Formalismus behaftet sind sie Vorurtheile, indem die Erkenntniß nicht bis auf den letzten Grund gegangen ist; da allein ist die Versöhnung mit dem schlechthin Substantiellen vorhanden. —

Wenn nun aber die Principien der wirklichen Freiheit zu Grunde gelegt sind und diese sich zu einem Systeme des Rechts entwickeln, so entstehen daraus gegebene, positive Gesetze; sie sind Staatsgesetze, erhalten die Form von juridischen Gesetzen überhaupt in Beziehung auf die Individuen; die Erhaltung der Gesetzgebung ist den Gerichten anheimgegeben, wer das Gesetz übertritt wird vor Gericht gezogen. Die Existenz des Ganzen wird also in solche juridische Form überhaupt gesetzt. Ihr gegenüber steht dann die Gesinnung, das Innere, welches gerade der Boden der Religion ist. Es sind so wieder zwei Seiten sich einander entgegen, die der Wirklichkeit angehören, — die positive Gesetzgebung und die Gesinnung in Ansehung derselben. Es giebt wiederum hier zwei Systeme: das moderne System, worin die Bestimmungen der Freiheit und der ganze Bau derselben auf formelle Weise aufrecht erhalten werden, ohne die Gesinnung zu beachten. Das andere System ist das der Gesinnung — das griechische Princip überhaupt, das wir besonders in der platonischen Republik entwickelt finden. Wenige Stände machen hierin die Grundlage aus, das Ganze

beruht sonst auf der Erziehung, auf der Bildung, welche zur Wissenschaft und Philosophie fortgehen soll. Die Philosophie soll das Herrschende seyn und durch sie soll der Mensch zur Sittlichkeit gebildet werden: alle Stände sollen der σωφροσύνη theilhaftig seyn. — Jene Einseitigkeit ist in neuerer Zeit besonders zum Vorschein gekommen: einer Seits soll die Konstitution sich selbst tragen, und Gesinnung, Religion, Gewissen sollen als gleichgültig auf die Seite gestellt seyn, indem es die Staatsverfassung nichts angehe, zu welcher Gesinnung und Religion sich die Individuen bekennen, anderer Seits aber müssen die Gesetze von Richtern gehandhabt werden; es kommt auf ihre Rechtlichkeit so wie auf ihre Einsicht an, das Gesetz herrscht nicht, sondern die Menschen sollen es herrschen machen: diese Bethätigung ist ein Konkretes, der Wille der Menschen, so wie ihre Einsicht, müssen das Ihrige dazuthun. Eben so ein Einseitiges ist aber auch die Gesinnung für sich, an welchem Mangel die platonische Republik leidet. In jetzigen Zeiten will man sich gar nicht auf die Einsicht verlassen, sondern man will Alles nach positiven Gesetzen geleitet wissen. Ein großes Beispiel dieser Einseitigkeit haben wir in der neuesten Tagesgeschichte erlebt: an der Spitze der französischen Regierung hat man eine religiöse Gesinnung gesehen, die von der Art war, daß ihr der Staat überhaupt für ein Rechtloses galt, und daß sie feindselig gegen die Wirklichkeit, gegen Recht und Sittlichkeit auftrat. Die letzte Revolution war nur die Folge eines religiösen Gewissens, das den Principien der Staatsverfassung widersprochen hat, und doch soll es nun nach derselben Staatsverfassung nicht darauf ankommen, zu welcher Religion sich das Individuum bekenne: diese Kollision ist noch sehr weit davon, gelöst zu seyn.

Die Gesinnung nimmt nicht nothwendig die Form der Religion an; sie kann auch mehr beim Unbestimmten stehen bleiben. Das Andere aber ist, was man das Volk nennt, in ihm

soll dann die letzte Wahrheit liegen, nicht in den Principien, welche erst dann aufhören, einseitig zu seyn, wenn sie in ihren letzten Grund zurückgegangen sind; der religiöse Gehalt aber in Form der Vorstellung ist die Form, in der für das Volk die Wahrheit vorhanden ist: Freiheit, Sittlichkeit hat für das Volk seine letzte Bethätigung nur in der Form einer vorhandenen Religion, und wenn diese nicht mit den Principien der Freiheit zusammenhängt, so ist immer die Spaltung und eine unaufgelößte Entzweiung vorhanden, ein feindseliges Verhältniß, das gerade im Staat nicht stattfinden soll. Unter Robespierre hat in Frankreich der Schrecken regiert und zwar gegen die, welche nicht in der Gesinnung der Freiheit waren, weil sie verdächtig gewesen sind, d. h. um der Gesinnung willen. So ist auch das Ministerium Karls X. verdächtig gewesen. Nach dem Formellen der Konstitution war der Monarch keiner Verantwortlichkeit ausgesetzt; aber dieses Formelle hat nicht Stand gehalten; die Dynastie ist vom Thron gestürzt worden. Es zeigt sich also doch auch hier, daß die Gesinnung der letzte Nothanker ist; sie allein genommen ist aber ebenso wieder einseitig. Dieser Gesichtspunkt kommt aber wenig zur Sprache; auf die formelle Bestimmung wird allein alles Gewicht gelegt. An diesem Widerspruch leidet unsere Zeit. Es ist das die Unwissenheit der Zeit, die sich mit dem Formellen breit macht.

Uebergang in den folgenden Abschnitt.

Wir haben unterschieden den bestimmten, beschränkten Kultus und den Kultus in dem Elemente der Freiheit, ebenso haben wir diesen Unterschied bei der Vorstellung Gottes gemacht, Gott in seiner Bestimmtheit, der befangene Gott und der freie Gott dem Begriff gemäß als Geist. Diese beiden Seiten machen überhaupt die Realität der Religion aus, der Geist in seiner Objektivität vorzugsweise Gott, und dann der Geist in seiner Subjektivität, diese beiden Seiten machen die Realität des Geistes aus. Diese zwei Bestimmtheiten, die angegeben worden

sind, entsprechen einander, die Seite der Objektivität entspricht der seyenden Seite, ist die durchgehende Bestimmtheit, und dieser Zusammenhang macht die Totalität des geistigen Selbstbewußtseyns aus.

Diese Realität ist von nun an näher zu betrachten.

Wir haben so zwei Weisen der Realität der Religion, eine dem Begriff nicht entsprechend, die andere ihm entsprechend.

Nach diesem Unterschiede ist die folgende Abhandlung der zweite Theil, der die bestimmte Religion enthält.

Der

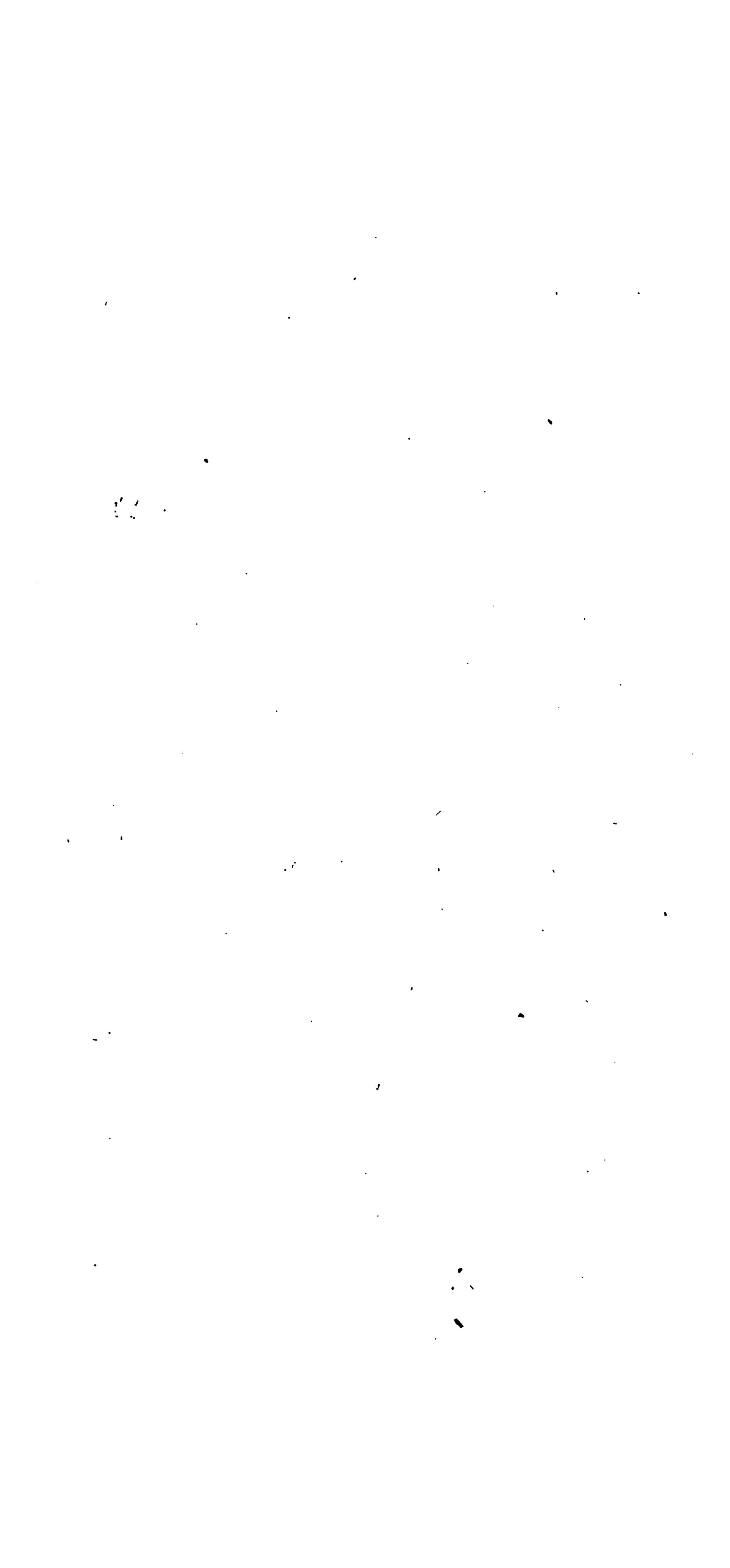
Religionsphilosophie

zweiter Theil.

Die bestimmte Religion.

Erster Abschnitt.

Die Naturreligion.



Der nächstliegende Sinn der **bestimmten Religion** ist der, daß die Religion überhaupt als Gattung genommen sey, und die bestimmten Religionen als Arten: dieses Verhältniß von Gattung zu Arten ist einer Seits ganz richtig, wenn in anderen Wissenschaften vom Allgemeinen zum Besonderen übergegangen wird: das Besondere ist aber da nur empirisch aufgenommen, **es findet sich**, daß es diese und jene Thiere, dieses und jenes Recht giebt. In der philosophischen Wissenschaft darf nicht so verfahren werden, das Besondere darf nicht zu dem Allgemeinen hinzutreten, sondern das Allgemeine selbst entschließt sich zum Bestimmen, zum Besonderen; der Begriff theilt sich, er macht eine ursprüngliche Bestimmung aus sich. Die Bestimmtheit hat hier durchaus Daseyn und Zusammenhang mit Anderem, das Unbestimmte ist gar nicht da. Das, wofür die Religion ist, das Daseyn derselben ist das **Bewußtseyn**. Die Religion hat ihre Realität als Bewußtseyn. Dieß ist unter Realisirung des Begriffs zu verstehen: der Inhalt wird dadurch bestimmt, wenn er ins Bewußtseyn tritt. Unser Gang ist folgender: wir haben damit angefangen, den Begriff der Religion, die Religion an sich zu betrachten; das ist sie **für uns**, wie wir sie gesehen haben, ein Anderes ist es, wie sie zum Bewußtseyn kommt. Erst in der wahrhaften Religion wird es gewußt, was sie an und für sich ist, was ihr Begriff ist; die wirkliche Religion ist dem Begriffe angemessen. Wir haben jetzt den Gang zu betrachten, wie die wahrhafte Religion entsteht; die Religion in ihrem Begriff ist ebenso noch keine Religion, denn sie ist wesentlich nur im Be-

wußtseyn als solche vorhanden. Diesen Sinn hat das, was wir hier betrachten, das sich Realisiren des Begriffs. Der Fortgang des Realisirens ist im Allgemeinen angegeben worden: der Begriff ist als Anlage im Geiste, er macht die innerste Wahrheit desselben aus, aber der Geist muß dazu kommen, diese Wahrheit zu wissen: dann erst ist die wahrhafte Religion wirklich. Man kann von allen Religionen sagen, sie seyen Religionen, wenn sie aber noch beschränkt sind, so entsprechen sie dem Begriffe nicht: doch aber müssen sie ihn enthalten, sonst wären sie nicht Religionen; der Begriff aber ist auf verschiedene Weise in ihnen vorhanden, sie enthalten ihn nur zuerst an sich. Diese Religionen sind nur besondere Momente des Begriffs und eben damit entsprechen sie dem Begriffe nicht, er ist nicht wirklich in ihnen. So ist der Mensch zwar an sich frei, die Afrikaner, Asiaten aber sind es nicht, weil sie nicht das Bewußtseyn dessen haben, was den Begriff des Menschen ausmacht. Die Religion ist nun in ihrer Bestimmtheit zu betrachten; das Höchste, das erreicht wird und werden kann, ist, daß die Bestimmtheit der Begriff selbst ist; wo also die Schranke aufgehoben und das religiöse Bewußtseyn nicht vom Begriffe unterschieden ist — dieß ist die Idee, der vollkommen realisirte Begriff, davon kann aber erst im letzten Theil die Rede seyn.

Es ist die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende gewesen, den Begriff der Religion auszuführen: es wird von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit ausgegangen und diese muß überwunden werden. Die Unmittelbarkeit ist das Natürliche: das Bewußtseyn ist aber Erheben über die Natur; das natürliche Bewußtseyn ist das sinnliche, wie der natürliche Wille die Begierde ist, das Individuum, das sich will nach seiner Natürlichkeit, Besonderheit — sinnliches Wissen und sinnliches Wollen. Die Religion aber ist das Verhältniß von Geist zu Geist, das Wissen des Geistes von seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit, Natürlichkeit. Das Bestimmen der Religion ist der

[illegible]

1. Die erste ist die unmittelbare Religion, die Naturreligion, sie ist Einheit des Geistigen und Natürlichen. Gott ist überall, aber hier ist es Gott in natürlicher Einheit des Geistigen und Natürlichen, die natürliche Seite ist das, was die Form der Religion überhaupt bestimmt. Sie hat dann wieder vielerlei Gestalten, welche sich im Wesentlichen auf drei reduciren, die wir bald näher erkennen werden. Man nennt sie Naturreligion überhaupt, man sagt, der Geist ist darin noch identisch mit der Natur, und insofern ist sie die Religion der Unfreiheit.

2. Die zweite Stufe ist die Religion der **geistigen Individualität**, hier ist es, daß das geistige Fürsichseyn des Subjekts anfängt, der Gedanke das Herrschende, Bestimmende ist und daß die Natürlichkeit, als ein nur aufbewahrtes Moment, nur zum Schein heruntergesetzt ist als Accidentelles gegen das Substantielle, im Verhältniß zu ihm, daß es nur Naturleben wird, Leiblichkeit für das Subjekt, oder doch das schlechthin determinirte ist von dem Subjekt.

Es kommen auch hier wieder drei Formen vor.

a. Indem das geistige Fürsichseyn sich heraushebt, so ist es das, welches festgehalten wird, die Reflexion in sich, als Negation der natürlichen Einheit, so ist denn nur ein Gott der im Gedanken ist, und das natürliche Leben ist nur ein gesetztes, das ihm als solches gegenüber steht, kein Substantielles gegen denselben ist, und nur ist durch das Wesen des Gedan-

kens. Das ist der geistig Eine, in sich ewig gleiche Gott, gegen welchen das Natürliche, das Weltliche, Endliche überhaupt als ein unwesentliches, substantialitätsloses gesetzt ist. Aber dadurch zeigt sich dieser Gott, da er nur durch das Setzen des Unwesentlichen der wesentliche ist, nur durch jenes selbst zu seyn und dieses Unwesentliche, dieser Schein nicht eine Erscheinung seiner. Dieß ist die Religion der Erhabenheit.

b. Es ist das Natürliche und Geistige vereinigt; doch nicht wie in der unmittelbaren Vereinigung, sondern in solcher Einheit, daß das Geistige das Bestimmende ist und in der Einheit mit dem Leiblichen, welches nicht gegenüber steht, dies nur Organ ist, sein Ausdruck, in dem es sich darstellt. Dies ist die Religion der göttlichen Erscheinung, der göttlichen Leiblichkeit, Materialität, Natürlichkeit, so daß dieß das Erscheinen der Subjektivität, oder daß darin vorhanden ist das Sicherscheinen der Subjektivität, nicht nur für andere erscheinend, sondern sich erscheinend. Diese geistige Individualität ist so nicht die unbeschränkte des reinen Gedankens, sie hat nur einen geistigen Charakter. Einer Seits ist so das Natürliche am Geistigen als der Leib, und dadurch daß es so den Leib gebraucht, ist anderer Seits das Subjekt als endlich bestimmt. Dieß ist die Religion der Schönheit.

c. Die Religion, worin der Begriff, der für sich selbst bestimmte, der konkrete Inhalt beginnt, der Zweck es ist, welchem die allgemeinen Mächte der Natur oder auch die Götter der schönen Religion dienen, ist die Religion der äußeren Zweckmäßigkeit. Ein konkreter Inhalt, der solche Bestimmtheiten in sich faßt, daß die bisher einzelnen Mächte einem Zweck unterworfen sind. Das einzelne Subjekt ist da noch ein anderes, als jene göttlichen Mächte; diese machen den göttlichen Inhalt überhaupt aus, und das einzelne Subjekt ist das menschliche Bewußtseyn, der endliche Zweck. Der göttliche Inhalt dient jetzt jener Spitze der Subjektivität, welche ihm in der Religion

der Schönheit fehlte, zum Mittel sich zu vollführen. Die Weise wie so die Religion erscheint, ist der äußere endliche Zweck, die Zweckmäßigkeit. Die Idee des Geistes selbst bestimmt sich an und für sich, sie ist sich der Zweck, und diese ist nur der Begriff des Geistes, der Begriff der sich realisirt. Hier ist das Geistige auch Zweck, hat die in sich konkreten Bestimmungen in sich, aber diese sind hier noch endlich, beschränkter Zweck, der aber damit das Verhalten des Geistes zu sich selbst noch nicht ist. Der einzelne Geist will in den Göttern nur seinen eigenen subjektiven Zweck; er will sich, nicht den absoluten Inhalt.

Diese Eintheilung muß nicht bloß im subjektiven Sinn genommen werden, sondern es ist die nothwendige Eintheilung im objektiven Sinn der Natur des Geistes. Der Geist in der Weise der Existenz, die er in der Religion hat, ist zunächst die natürliche Religion, das Weitere ist dann, daß die Reflexion hinein kommt, der Geist frei in sich wird, das Subjektive überhaupt, was jedoch erst aus der Einheit der Natur herkommt, noch darauf bezogen ist, dieß ist die bedingte Freiheit, das Dritte ist dann das Wollen des Geistes sich in sich zu bestimmen, was denn als Zweck, Zweckmäßiges für sich, dieß ist zuerst auch noch endlich und beschränkt. Dieß sind die Grundbestimmungen, die die Momente der Entwickelung des Begriffs und zugleich der konkreten Entwickelung sind.

Man kann diese Stufen mit denen des Menschenalters vergleichen. Das Kind ist noch in der ersten unmittelbaren Einheit des Willens und der Natur, sowohl seiner eigenen als auch der es umgebenden Natur. Die zweite Stufe, das Jünglingsalter, die für sich werdende Individualität, die lebendige Geistigkeit, noch keinen Zweck für sich setzend, die sich treibt, strebt, und Interesse nimmt an allem was ihr vorkommt. Das Dritte, das Mannsalter, ist das der Arbeit für einen besonderen Zweck, dem der Mann sich unterwirft, dem er seine Kräfte

widmet. Ein Letztes endlich wäre das Greisenalter, das das Allgemeine als Zweck vor sich habend, diesen Zweck erkennend, von besonderer Lebendigkeit, Arbeit zurückgekehrt ist zum allgemeinen Zweck, zum absoluten Endzweck, aus der breiten Mannigfaltigkeit des Daseyns sich zur unendlichen Tiefe des Insichseyns gesammelt hat. Diese Bestimmungen sind die, welche logischer Weise durch die Natur des Begriffs bestimmt sind. Am Ende da wird dann eingesehen, daß die erste Unmittelbarkeit nicht als Unmittelbarkeit ist, sondern ein Gesetztes, das Kind ist selbst ein Erzeugtes.

Erster Abschnitt.

Die unmittelbare Religion oder die Naturreligion.

Sie ist das, was man in neuerer Zeit natürliche Religion genannt hat, diese trifft mit der Naturreligion zusammen, insofern man in dieser den Gedanken heraushebt.

Unter Naturreligion hat man in neuerer Zeit verstanden, was der Mensch durch sich, durch das natürliche Licht seiner Vernunft von Gott herausbringen und erkennen kann. Man hat sie so der geoffenbarten entgegengesetzt. Natürliche Vernunft ist ein schiefer Ausdruck. Natur der Vernunft ist Begriff der Vernunft; der Geist ist eben dieß, sich über die Natur zu erheben. Natürliche Vernunft ist, dem wahrhaften Sinne nach, Geist, Vernunft dem Begriff nach, und das macht keinen Gegensatz gegen die geoffenbarte Religion. Gott, der Geist kann sich nur dem Geist, der Vernunft offenbaren.

Natürliche Religion hat man in neuerer Zeit auch die bloß metaphysische Religion genannt, insofern Metaphysik so viel hat zu bedeuten gehabt, wie verständige Gedanken, Vorstellungen des Verstandes, das ist diese moderne verständige Religion, was Deismus heißt, das Resultat der Aufklärung, Wissen von Gott als Abstraktum. Man kann dieß nicht eigentlich natürliche Religion nennen; es ist das Letzte, das Extrem, des abstrakten Verstandes, als Resultat der Kantischen Kritik.

Vor allem ist hier nun erst von einer Vorstellung zu sprechen, die uns sogleich begegnet. Man hat von der unmittelbaren Religion die Vorstellung, daß sie es seyn müsse, welche die wahrhafte, vortrefflichste, göttliche Religion sey und daß sie ferner auch geschichtlich habe die erste seyn müssen. Nach unserer Eintheilung ist sie die unvollkommenste und so die erste, und nach dieser anderen Vorstellung ist sie auch die erste, aber die wahrhafteste. Es ist, wie bemerkt worden, die Naturreligion so bestimmt, daß in ihr das Geistige mit dem Natürlichen in dieser ersten ungetrübten, ungestörten Einheit sey. Diese Bestimmung wird aber hier genommen als die absolute, wahrhafte Bestimmung und diese Religion in dieser Beziehung so als die göttliche. Man sagt, der Geist in dieser Einheit mit der Natur ist noch nicht in sich reflektirt, hat noch nicht diese Trennung in sich vorgenommen von der Natur, steht nach der praktischen Seite, dem Willen nach noch im schönen Glauben, noch in der Unschuld. Die Schuld entsteht erst mit der Willkür und diese ist, daß die Leidenschaft sich setzt in ihrer eigenen Freiheit, das Subjekt die Bestimmungen nur aus sich nimmt, die es unterschieden hat vom Natürlichen. Die Pflanze ist in dieser Einheit; ihre Seele ist in dieser Einheit der Natur; das Individuum der Pflanze wird nicht ungetreu ihrer Natur, sie wird, wie sie seyn soll, das Seyn und die Bestimmung ist nicht verschieden. Diese Trennung des Seynsollens und seiner Natur tritt erst mit der Willkür ein und diese hat ihre Stelle erst in der Reflexion.

Ebenso stellt man sich vor, wie der Mensch im Stande der Unschuld sey, und hier nach dieser Einheit in Rücksicht auf das theoretische Bewußtseyn vollkommen sey. Er scheint sich hier zu bestimmen als identisch mit der Natur der Dinge, es hat sich noch nicht geschieden das Fürsichseyn seiner und das der Dinge; er sieht ihnen ins Herz; erst in der Trennung legt sich die sinnliche Rinde um die Dinge, die ihn von ihnen trennt; die Na-

tur stellt so mir eine Scheidewand gegenüber. Es wird so gesagt, der Geist ist in einem solchen Verhältniß die allgemeine, wahrhafte Natur der Dinge unmittelbar wissend, in der Anschauung sie verstehend, eben weil die Anschauung ein Wissen ist, ein Hellsehen, zu vergleichen mit dem Zustand des Somnambulismus, ein Zurückkehren der Seele zu dieser Einheit der Innerlichkeit mit ihrer Welt, so daß diese ihr aufgeschlossen daliegt, weil sie darin befreit ist von den äußeren Bedingungen des Raums und der Zeit, von der verständigen Bestimmung der Dinge, so daß in dieser Einheit der Geist in freier Phantasie, die keine Willkür ist, die Dinge nach ihrem Begriff, nach ihrer Wahrhaftigkeit sieht, das Angeschaute durch den Begriff bestimmt ist, in ewiger Schönheit erscheint und über der Bedingung der Verkümmerung des Erscheinens steht. Es ist mit dieser Vorstellung die Idee verbunden, daß der Geist damit im Besitze aller Kunst und Wissenschaft gewesen sey und noch mehr stellt man sich vor, daß wenn der Mensch in dieser allgemeinen Harmonie stehe, er die harmonische Substanz, Gott selbst unmittelbar schaue, nicht als Abstraktum des Gedankens, sondern als bestimmtes Wesen.

Dieß ist die Vorstellung, die man von der primitiven Religion giebt, die die unmittelbare und die geschichtlich erste sey. Es kann seyn, daß man diese Vorstellung durch eine Seite der christlichen Religion zu bestätigen sucht. In der Bibel wird von einem Paradiese erzählt, viele Völker haben so ein Paradies im Rücken liegen, welches sie beklagen als ein verlorenes und was sie als das Ziel vorstellen, nach dem der Mensch sich sehne und zu dem er gelangen wird. So ein Paradies ist denn sowohl als Vergangenes als auch als Zukünftiges nach der Stufe der Bildung jener Völker mit sittlichem oder unsittlichem Inhalt erfüllt.

Was die Kritik solcher Vorstellung anbetrifft, so muß zunächst gesagt werden, daß solche Vorstellung ihrem wesentlichen

Gehalt nach nothwendig ist. Das Allgemeine, Innere ist die göttliche Einheit im menschlichen Reflexe, des Menschen, der in dieser Einheit steht. Ein anderes ist, daß diese Einheit als Zustand in der Zeit vorgestellt wird, als ein solcher, der nicht hätte verloren gehen sollen und der nur zufällig verloren gegangen ist. Das ist Verwechselung des Ersten als des Begriffs und der Realität, des Bewußtseyns, wie diese dem Begriff gemäß ist.

Wir müssen also dieser Vorstellung ihr Recht widerfahren lassen, es ist darin enthalten die nothwendige Idee des göttlichen Selbstbewußtseyns, des ungetrübten Bewußtseyns von dem absoluten göttlichen Wesen. Was diese Grundbestimmung betrifft, so ist sie darin als richtig nicht nur zuzugeben, sondern auch als wahrhafte Vorstellung zu Grunde zu legen. Diese ist, daß der Mensch kein Naturwesen als solches, kein Thier ist, sondern Geist. Insofern er Geist ist, hat er diese Allgemeinheit überhaupt in sich, die Allgemeinheit der Vernünftigkeit, des Denkens, welche Thätigkeit des konkreten Denkens ist, und er hat den Instinkt, das Allgemeine zu wissen, daß die Natur vernünftig ist, nicht bewußte Vernunft, sondern daß die Natur Vernunft in ihr hat.

So weiß der Geist auch, daß Gott vernünftig, die absolute Vernunft, die absolute Vernunftthätigkeit ist. So hat er instinktmäßig diesen Glauben, daß er Gott ebenso wie die Natur erkennen, in Gott sein Wesen finden müsse, wenn er sich vernünftig forschend zu ihm verhalte.

Es ist diese Einigkeit des Menschen mit Gott, mit der Natur im allgemeinen Sinne als Ansich allerdings die substantielle, wesentliche Bestimmung. Der Mensch ist Vernunft, ist Geist; durch diese Anlage ist er an sich das Wahrhafte: das ist aber der Begriff, das Ansich, und indem die Menschen zur Vorstellung kommen von dem, was Begriff, Ansich ist, kommen sie gewöhnlich darauf, das als etwas Vergangenes oder Zukünftiges vorzustellen, nicht als etwas Inneres, das an und

für sich ist, sondern in Weise äußerlicher, unmittelbarer Existenz als Zustand.

Der Begriff muß sich realisiren, und die Realisirung des Begriffs, die Thätigkeiten, wodurch er sich verwirklicht, und die Gestalten, Erscheinungen dieser Verwirklichung, die vorhanden sind, haben einen anderen Anschein, als was der einfache Begriff in sich ist. Der Begriff, das Ansich, ist nicht Zustand, Existenz, sondern die Realisirung des Begriffs macht erst Zustände, Existenz, und diese Realisirung muß von ganz anderer Art seyn, als was jene Beschreibung vom Paradies enthält.

Der Mensch ist wesentlich als Geist; aber der Geist ist wesentlich dieß, für sich zu seyn, frei zu seyn, das Natürliche sich gegenüber zu stellen, aus seinem Versenktseyn in die Natur sich herauszuziehen, sich zu entzweien mit der Natur und erst durch und auf diese Entzweiung sich mit ihr zu versöhnen, und nicht nur mit der Natur, sondern auch mit seinem Wesen, mit seiner Wahrheit.

Diese Einigkeit, die durch die Entzweiung hervorgebracht ist, ist erst die selbstbewußte, wahre Einigkeit; das ist nicht Einigkeit der Natur, welche nicht des Geistes würdige Einheit, nicht Einigkeit des Geistes ist.

Wenn man jenen Zustand den Zustand der Unschuld nennt, kann es verwerflich scheinen, zu sagen, der Mensch müsse aus dem Zustand der Unschuld herausgehen und schuldig werden. Der Zustand der Unschuld ist, wo für den Menschen nichts Gutes und nichts Böses ist: es ist der Zustand des Thiers, der Bewußtlosigkeit, wo der Mensch nicht vom Guten und auch nicht vom Bösen weiß, wo das, was er will, nicht bestimmt ist als das eine oder andere: denn wenn er nicht vom Bösen weiß, weiß er auch nicht vom Guten.

Der Zustand des Menschen ist der Zustand der Zurechnung, der Zurechnungsfähigkeit; Schuld heißt im Allgemeinen Zurechnung. Unter Schuld versteht man gewöhnlich, daß der Mensch

Böses gethan, man nimmt es von der bösen Seite. Schuld aber im allgemeinen Sinne ist, daß dem Menschen zugerechnet werden kann, daß das sein Wissen, Wollen ist.

In Wahrheit ist jene erste natürliche Einigkeit als Existenz nicht ein Zustand der Unschuld, sondern der Rohheit, der Begierde, der Wildheit überhaupt. Das Thier ist nicht gut und nicht böse: der Mensch aber im thierischen Zustande ist wild, ist böse, ist, wie er nicht seyn soll. Wie er von Natur ist, ist er, wie er nicht seyn soll, sondern was er ist, soll er durch den Geist seyn, durch Wissen und Wollen dessen, was das Rechte ist. Dieß, daß, wenn der Mensch nur nach der Natur ist, er nicht ist, wie er seyn soll, ist so ausgedrückt worden, daß der Mensch von Natur böse ist.

Es ist darin enthalten: der Mensch soll sich selbst betrachten, wie er ist, sofern er nur nach der Natur lebt, seinem Herzen folgt, d. i. dem, was nur von selbst aufsteigt.

Wir finden eine bekannte Vorstellung in der Bibel, abstrakter Weise der Sündenfall genannt. — eine Vorstellung, die sehr tief, nicht nur eine zufällige Geschichte, sondern die ewige, nothwendige Geschichte des Menschen ist, in äußerlicher, mythischer Weise ausgedrückt.

Wird die Idee, das, was an und für sich ist, mythisch dargestellt, in Weise eines Vorgangs, so ist Inkonsequenz unvermeidlich und so kann es nicht fehlen, daß auch diese Darstellung Inkonsequenzen in sich hat. Die Idee in ihrer Lebendigkeit kann nur vom Gedanken erfaßt und dargestellt werden.

Ohne Inkonsequenz ist nun auch jene Darstellung nicht, aber die wesentlichen Grundzüge der Idee sind darin enthalten, daß der Mensch, indem er an sich diese Einigkeit ist, weil er Geist ist, herausgeht aus dem Natürlichen, aus diesem Ansich, in die Unterscheidung, und daß das Urtheil, Gericht kommen muß seiner und des Natürlichen.

So weiß er erst von Gott und dem Guten: wenn er da-

von weiß, hat er es zum Gegenstande seines Bewußtseyns; hat er es zum Gegenstand seines Bewußtseyns, so unterscheidet sich das Individuum davon.

Das Bewußtseyn enthält das Gedoppelte in sich, diese Entzweiung. Daß die Reflexion, das Bewußtseyn, die Freiheit das Uebel, das Böse in sich enthält, das, was nicht seyn soll, aber ebenso das Princip, die Quelle der Heilung, die Freiheit, Beides ist in dieser Geschichte enthalten.

Die eine Seite, daß nämlich nicht bleiben soll der Standpunkt der Entzweiung, ist damit gesagt, daß ein Verbrechen begangen worden, Etwas, das nicht seyn soll, nicht bleiben. Der Hochmuth der Freiheit ist der Standpunkt darin, der nicht seyn soll.

Die andere Seite, daß er seyn soll, insofern er den Quell seiner Heilung enthält, ist ausgedrückt in den Worten Gottes: Siehe! Adam ist worden wie unser Einer. Es ist also nicht nur keine Lüge der Schlange, sondern Gott bestätigt das selbst. Dieses wird aber gewöhnlich übersehen, von demselben nicht gesprochen.

Wir können also sagen: das ist die ewige Geschichte der Freiheit des Menschen, daß er aus dieser Dumpfheit, in der er in seinen ersten Jahren ist, herausgeht, zum Licht des Bewußtseyns kommt überhaupt, näher, daß das Gute für ihn ist und das Böse.

Nehmen wir, was wirklich in dieser Darstellung liegt, heraus, so ist dasselbe darin, was in der Idee: daß der Mensch, der Geist zur Versöhnung komme, oder, oberflächlich ausgedrückt: daß er gut werde, seine Bestimmung erfülle, dazu ist dieser Standpunkt des Bewußtseyns, der Reflexion, Entzweiung ebenso nothwendig.

Daß der Mensch in diesem Zustande das höchste Wissen der Natur und Gottes gehabt, auf dem höchsten Standpunkt der Wissenschaft gestanden, ist eine thörichte Vorstellung, die sich auch historisch als ganz unbegründet erwiesen.

Man stellt sich vor, daß diese natürliche Einheit das wahr-

hafte Verhältniß des Menschen in der Religion sey. Indessen muß uns schon der Umstand auffallen, daß dieß Paradies, dieß saturnische Zeitalter vorgestellt wird als ein verlorenes, schon darin liegt die Andeutung, daß eine solche Vorstellung nicht das Wahrhafte enthalte, denn in der göttlichen Geschichte giebt es keine Vergangenheit, keine Zufälligkeit. Wenn das existirende Paradies verloren gegangen ist, es mag dieß geschehen seyn, wie es will, so ist dieß eine Zufälligkeit, Willkür, die von außen her in das göttliche Leben gekommen wäre. Dieser Verlust des Paradieses muß vielmehr als göttliche Nothwendigkeit betrachtet werden, und in der Nothwendigkeit des Aufhörens enthalten sinkt jenes vorgestellte Paradies herab zu einem Moment der göttlichen Totalität, das nicht das absolut Wahrhafte ist.

Die Einheit des Menschen mit der Natur ist ein beliebter wohlklingender Ausdruck, richtig gefaßt heißt er die Einheit des Menschen mit seiner Natur. Seine wahrhafte Natur aber ist die Freiheit, die freie Geistigkeit, das denkende Wissen des an und für sich Allgemeinen, und so bestimmt ist diese Einheit nicht eine natürliche unmittelbare Einheit mehr.

Die Pflanze ist in dieser ungebrochenen Einheit. Das Geistige ist dagegen nicht in unmittelbarer Einheit mit seiner Natur, es hat vielmehr, um zur Rückkehr zu sich zu gelangen, den Weg durch seine unendliche Entzweiung hindurchzumachen und erst die zustandegekommene Versöhnung zu erringen, sie ist kein Versöhntseyn von Hause aus, und diese wahrhafte Einheit ist erst durch die Trennung von seiner Unmittelbarkeit zu erlangen. Man spricht von unschuldigen Kindern und bedauert, daß diese Unschuld, diese Liebe, dieß Vertrauen verloren geht, oder man spricht von der Unschuld einfacher Völker, die aber seltener sind, als man glaubt, diese Unschuld ist aber nicht der wahrhafte Standpunkt des Menschen; freie Sittlichkeit ist nicht die des Kindes, sie steht höher als die genannte Unschuld, es ist selbstbewußtes Wollen, dieses erst ist das wahrhafte Verhältniß.

Was denn noch das besonders betrifft, was man sagt, der Mensch habe sich im Centrum der Natur befunden, den Dingen ins Herz gesehen u. s. f., so sind das schiefe Vorstellungen. An den Dingen ist zweierlei zu unterscheiden, einmal ihre Bestimmtheit, ihre Qualität, ihre Besonderheit im Verhältniß zu Anderem. Dieß ist die natürliche Seite, die endliche. Nach dieser Besonderheit können die Dinge dem Menschen im natürlichen Zustande bekannter seyn, er kann ein viel bestimmteres Wissen von ihrer besonderen Qualität haben, als im gebildeten Zustande. Es ist dieß eine Seite, die auch in der Philosophie des Mittelalters zur Sprache gekommen ist, in der Signatura rerum, der äußeren Qualität, wodurch die besondere eigenthümliche Natur bezeichnet werde, so daß in dieser äußerlichen Qualität zugleich für den Sinn die spezifische Eigenthümlichkeit ihrer Natur gegeben sey. Dieß kann im natürlichen Menschen seyn, ebenso ist im Thiere dieser Zusammenhang seiner mit der äußerlichen Qualität viel ausdrücklicher als im gebildeten Menschen. Zu dem, was das Thier zu seiner Nahrung bedarf, dazu ist es durch den Instinkt getrieben, es verzehrt nur Bestimmtes und läßt alles andere neben sich liegen, verhält sich nur, indem es sich s e i n Anderes, nicht Anderes überhaupt entgegensetzt und den Gegensatz aufhebt. So hat es einen Instinkt zu den Kräutern, durch welche es geheilt wird, wenn es krank ist. So sind das todtenhafte Aussehen, der Geruch der Pflanzen für den natürlichen Menschen Anzeichen von ihrer Schädlichkeit, ihrer Giftigkeit, er empfindet eine Widrigkeit, mehr als der gebildete Mensch, und der Instinkt des Thieres ist noch richtiger als das natürliche Bewußtseyn des Menschen; jenem thut dieses Abbruch. Man kann so sagen, der natürliche Mensch sehe den Dingen ins Herz, fasse ihre specifische Qualität richtiger. Aber dieß findet nur statt in Ansehung solcher specifischer Qualitäten, die ganz nur endliche Bestimmungen sind; einzelnen Dingen sieht dieser Instinkt ins Herz, in den Lebensquell der Dinge über-

haupt, dieses göttliche Herz, in dieses dringt sein Blick nicht. Dasselbe Verhältniß findet sich im Schlaf, im Somnambulismus, es findet sich, daß Menschen ein solches natürliches Bewußtseyn haben. Das vernünftige Bewußtseyn ist hier still geworden und dagegen der innere Sinn aufgewacht, von dem man sagen kann, daß in ihm das Wissen vielmehr in der Identität mit der Welt, mit den umgebenden Dingen als im Wachen sey. Daher kommt es, daß man diesen Zustand für etwas höheres hält, als den gesunden. Es kann so seyn, daß man ein Bewußtseyn von Dingen hat, die tausend Stunden entfernt geschehen. Man findet bei wilden Völkern solch Wissen, solch Ahnen in viel stärkerem Grade als bei gebildeten. Solch Wissen beschränkt sich aber auf einzelne Begebenheiten, einzelne Schicksale, es wird der Zusammenhang des Individuums mit bestimmten Dingen, die in sein Bewußtseyn gehören, erweckt, dieß sind denn aber einzelne Dinge, Begebenheiten.

So etwas ist aber noch nicht das wahrhafte Herz der Dinge, dieß ist erst der Begriff, das Gesetz, die allgemeine Idee; das wahre Herz der Welt vermag nicht der Schlummer des Geistes uns zu offenbaren. Das Herz des Planeten ist das Verhältniß seiner Entfernung von der Sonne, seines Umlaufs ꝛc., dieß ist das wahrhaft Vernünftige und ist nur zugänglich für den wissenschaftlich gebildeten Menschen, der von dem unmittelbaren Verhalten der Empfindung des Sehens, Hörens ꝛc. frei ist, seine Sinne in sich zurückgezogen hat, und mit freiem Denken an die Gegenstände geht. Diese Vernünftigkeit und dieß Wissen ist nur Resultat der Vermittelung des Denkens und kommt nur in der letzten geistigen Existenz des Menschen vor. Jene Erkenntniß der Natur erklärt man als Anschauen: dieß ist nichts Anderes als unmittelbares Bewußtseyn; fragen wir: was ist angeschaut worden? nicht die sinnliche Natur oberflächlich betrachtet (was auch den Thieren zugeschrieben werden kann), sondern das Wesen der Natur; das Wesen der Natur als

System der Gesetze derselben ist nichts Anderes als das Allgemeine; die Natur nach ihrer Allgemeinheit, das System der sich entwickelnden Lebendigkeit und diese Entwickelung in ihrer wahrhaften Form: dieß ist die Natur, durchdrungen von dem Gedanken. Das Denken ist aber nicht ein Unmittelbares: es fängt an vom Gegebenen, erhebt sich aber über dasselbe, negirt die Form der Einzelnheit, vergißt das sinnlich Geschehene und producirt das Allgemeine, Wahrhafte; dieß ist nicht ein unmittelbares Thun, sondern die Arbeit der Vermittelung, das Herausgehen aus der Endlichkeit. Jene Behauptung von einem Schauen, von einem unmittelbaren Bewußtseyn zeigt sich sogleich in ihrer Nichtigkeit, wenn man nach dem fragt, was geschaut werden soll. Das Wissen der wahrhaften Natur ist ein vermitteltes Wissen und nicht das Unmittelbare; ebenso ist es mit dem Willen; der Wille ist gut, insofern er das Gute, Rechte und Sittliche will: dieß aber ist etwas ganz Anderes als der unmittelbare Wille: dieser ist der Wille, welcher in der Einzelnheit und Endlichkeit stehen bleibt, der das Einzelne als solches will. Das Gute dagegen ist das Allgemeine, daß der Wille dazu komme, das Gute zu wollen, dazu ist die Vermittelung nothwendig, daß er sich von solchem endlichen Willen gereinigt habe. Diese Reinigung ist die Erziehung und Arbeit der Vermittelung, die nicht ein Unmittelbares und Erstes seyn kann. Zu der Erkenntniß Gottes gehört dieß ebenso, Gott ist das Centrum aller Wahrheit, das rein Wahre ohne alle Schranke, um zu ihm zu gelangen, muß der Mensch noch mehr seine natürliche Besonderheit des Wissens und Wollens abgearbeitet haben.

Was daher vollends die Vorstellung betrifft, daß in dieser natürlichen Einheit des Menschen, in dieser noch nicht durch Reflexion gebrochenen Einheit das wahrhafte Bewußtseyn von Gott gelegen habe, so gilt hierauf besonders das bisher gesagte. Der Geist ist nur für den Geist, der Geist in seiner Wahrheit ist nur für den freien Geist und dieß ist der, welcher absehen

gelernt hat vom unmittelbaren Wahrnehmen, der absieht vom Verstande, von dieser Reflexion und dergleichen. Theologisch ausgedrückt ist dieß der Geist, der zur Erkenntniß der Sünde gekommen ist, d. h. zum Bewußtseyn der unendlichen Trennung des Fürsichseyns gegen die Einheit, und der aus dieser Trennung wieder zur Einheit und Versöhnung gekommen ist. Die natürliche Unmittelbarkeit ist so nicht die wahrhafte Existenz der Religion, vielmehr ihre niedrigste, unwahrste Stufe. Die Vorstellung stellt ein Ideal auf und das ist nothwendig, sie spricht damit aus, was das Wahrhafte an und für sich ist; aber das Mangelhafte ist, daß sie ihm die Bestimmung von Zukünftigem und Vergangenem giebt, sie macht es damit zu etwas, was nicht gegenwärtig ist und giebt ihm so unmittelbar die Bestimmung eines Endlichen. Das, was an und für sich ist, ist das Unendliche, so reflektirt ist es im Zustande der Endlichkeit vor uns. Beides unterscheidet die Reflexion von einander und mit Recht, aber das Mangelhafte ist, daß sie sich abstrakt verhält und doch fordert, daß das, was an und für sich ist, auch in der Welt der äußerlichen Zufälligkeit erscheine, vorhanden sey. Die Vernunft giebt dem Zufall, der Willkür ihre Sphäre, weiß aber, daß in dieser, dem äußeren Anschein nach auf der Oberfläche höchst verworrenen Welt doch das Wahrhafte vorhanden ist. Das Ideal eines Staates ist ganz richtig, nur nicht realisirt; stellt man sich unter der Realisation vor, daß die Verhältnisse, Verwickelungen des Rechts, der Politik, der Bedürfnisse, alle gemäß seyn sollen der Idee, so ist dieß ein Boden, der dem Ideal nicht angemessen ist, aber doch vorhanden ist, und innerhalb dessen die substantielle Idee dennoch wirklich und gegenwärtig ist. Die Verworrenheit der Existenz macht nicht allein das aus, was die Gegenwart ist. Das, wodurch das Ideal bestimmt ist, kann vorhanden seyn, aber es ist noch nicht erkannt, daß die Idee in der That vorhanden ist, weil diese nur betrachtet wird mit dem endlichen Bewußtseyn. Es ist schon durch diese Rinde der substantielle Kern

der Wirklichkeit zu erkennen, aber dazu bedarf es auch einer harten Arbeit; um die Rose im Kreuz der Gegenwart zu pflücken, dazu muß man das Kreuz selbst auf sich nehmen.

Endlich hat man auch gesucht, die Idee von einem solchen Anfang des Menschengeschlechts historisch nachzuweisen. Man hat bei vielen Völkern solche Trümmer der Vorstellung oder wissenschaftliche Kenntnisse gefunden, die nicht übereinzustimmen scheinen mit dem gegenwärtigen Zustand. Aus den Resten solcher besseren Existenz hat man auf einen früheren Zustand der Vollkommenheit, auf einen Zustand vollendeter Sittlichkeit geschlossen. Bei den Indiern hat man so große Weisheit und Kenntnisse gefunden, die ihrer jetzigen Bildung nicht angemessen sind, dieß und viele andere dergleichen Umstände hat man für Spuren einer besseren Vergangenheit angesehen.

Man hat bei der ersten Entdeckung der indischen Literatur von den ungeheuren chronologischen Zahlen gehört: sie deuten auf eine sehr lange Dauer hin und scheinen ganz neue Aufschlüsse zu geben. In neueren Zeiten aber hat man sich gezwungen gesehen, diese Zahlen der Indier ganz aufzugeben: hier und da sind damit Zahlenverhältnisse ausgedrückt, sonst aber haben sie gar keine Bedeutung. Ferner sollen die Indier große astronomische Kenntnisse besitzen, sie haben Formeln, um die Sonnen- und Mondsinsternisse zu berechnen, die sie aber nur ganz mechanisch gebrauchen, ohne die Voraussetzungen, oder die Art, die Formel zu finden, zu kennen. In jetziger Zeit hat man aber auch die astronomischen und mathematischen Kenntnisse der Indier genauer untersucht: man erkennt darin allerdings eine originelle Ausbildung, aber in diesen Kenntnissen sind sie lange noch nicht so weit gekommen als die Griechen, die astronomischen Formeln sind so unnöthig verwickelt, daß sie der Methode der Griechen, noch mehr der unsrigen, sehr nachstehen: gerade die wahrhafte Wissenschaft sucht die Aufgaben auf die einfachsten Elemente zurückzuführen. Jene verwickelten

Formeln weisen allerdings auf eine verdienstliche Beschäftigung, auf eine Bemühung mit diesen Aufgaben hin, aber mehr ist darin auch nicht zu finden: lang fortgesetzte Beobachtungen führen auf diese Kenntnisse. So hat sich denn diese Weisheit der Indier, der Aegypter immer mehr und mehr vermindert, je mehr man mit ihr bekannt geworden ist, und vermindert sich noch mit jedem Tage, und das Erkannte ist entweder aus anderen Quellen nachzuweisen, oder es ist an sich von gar geringer Bedeutung.

Wir gehen nun an die nähere Betrachtung der Naturreligion. Ihre Bestimmtheit ist im Allgemeinen die Einheit des Natürlichen und Geistigen, so daß die objektive Seite, Gott, gesetzt und das Bewußtseyn befangen ist in natürlicher Bestimmtheit. Dieß Natürliche ist einzelne Existenz, nicht die Natur überhaupt als Ganzes, als organische Totalität; dies sind schon allgemeine Vorstellungen, die hier auf dieser ersten Stufe noch nicht gesetzt sind; das Ganze ist als Einzelnheiten gesetzt; Klassen, Gattungen gehören einer weiteren Stufe der Reflexion der Vermittelung des Denkens an. Dieß einzelne Natürliche, dieser Himmel, diese Sonne, dieß Thier, dieser Mensch ꝛc., so eine unmittelbare natürliche Existenz wird gewußt als Gott, welchen Inhalt diese Vorstellung von Gott habe, können wir hier zunächst unbestimmt lassen und es ist auf dieser Stufe Unbestimmtes, eine unbestimmte Macht, die noch erfüllt werden kann; weil es aber noch nicht der Geist in seiner Wahrhaftigkeit ist, so sind die Bestimmungen in diesem Geiste zufällig, sie sind erst wahrhaft, wenn es der wahrhafte Geist ist, der Bewußtseyn ist.

Zuerst betrachten wir nun in dieser Sphäre den metaphysischen Begriff; hierauf die Gestalt, Vorstellung Gottes, und endlich den Kultus; dieser wird jedoch hier noch nicht so getrennt erscheinen, sondern es ist interessanter, die

verschiedenen Weisen der Naturreligion selbst anzugeben und dabei länger zu verweilen.

A. Der metaphysische Begriff. Hierin fallen diejenigen Formen des Gedankens, die als Beweise des Daseyns Gottes bekannt sind. Zunächst müssen wir von dem Begriff des metaphysischen Begriffs sprechen und erklären, was darunter zu verstehen ist.

Wir haben hier einen ganz konkreten Inhalt, und der metaphysisch-logische Begriff scheint daher hinter uns zu liegen, eben weil wir uns im Felde des absolut Konkreten befinden. Der Inhalt ist der Geist und eine Entwickelung was der Geist ist, ist der Inhalt der ganzen Religions-Philosophie. Die Stufe, auf der wir den Geist finden, giebt die verschiedenen Religionen; diese Unterschiedenheit der Bestimmtheit ist nun so, indem sie die verschiedenen Stufen ausmacht, erscheinend als äußerliche Form die den Geist zur Grundlage hat, dessen Unterschiede in ihr in einer bestimmten Form gesetzt sind und diese Form ist allerdings allgemein logische Form. Die Form ist daher das Abstrakte. Zugleich aber ist diese Bestimmtheit nicht nur dieß Aeußerliche, sondern als das Logische das Innerlichste des bestimmenden Geistes. Sie vereinigt beides in sich, das Innerste zu seyn und zugleich äußere Form; es ist dieß die Natur des Begriffs, das Wesenhafte zu seyn und das Wesen des Erscheinens, des Unterschieds der Form. Diese logische Bestimmtheit ist einer Seits konkret als Geist, und dieß Ganze ist die einfache Substantialität des Geistes; aber auch anderer Seits wieder die äußerliche Form an ihm, durch welche er unterschieden ist gegen Anderes. Jene innerlichste Bestimmtheit, der Inhalt jeder Stufe seiner substantiellen Natur nach, ist so zugleich die äußerliche Form. Es kann scheinen, daß wenn ein anderer, natürlicher Gegenstand betrachtet wird, er das Logische zum Inneren hat; bei so einer konkreten Gestalt, wie der endliche Geist, ist dieß denn auch der Fall; in der Naturphilosophie und Phi-

losophie des Geistes ist diese logische Form nicht besonders herauszuheben, in solchem Inhalt, wie Natur und Geist, ist sie in endlicher Weise, und die Exposition des Logischen in solchem Felde kann dargestellt werden als ein System von Schlüssen, von Vermittelungen. Ohne diese weitläuftige, allein dem Zweck gemäße Auseinandersetzung bliebe die Angabe und Betrachtung der einfachen Begriffsbestimmtheit ungenügend. Weil so die logischen Bestimmungen, als substantielle Grundlage, in diesen Sphären verhüllt und nicht in ihrer einfachen, gedankenmäßigen Existenz sind, so ist sie für sich herauszuheben nicht so nöthig, während in der Religion der Geist das Logische näher hervortreten läßt. Hier ist es eben dieses, welches sich wieder in seine einfache Gestalt zurückgenommen hat, das also hier leichter betrachtet werden kann; dieß entschuldigt, wenn es auffällt, daß es besonders Gegenstand der Betrachtung werden soll.

In der einen Rücksicht könnten wir es also voraussetzen, in der anderen aber seiner Einfachheit wegen abhandeln, weil es Interesse hat, nach dem es früher in der natürlichen Theologie behandelt wurde und es überhaupt in der Theologie vorkommt, als der Wissenschaft von Gott. Seit der Kantischen Philosophie ist es als niedriges, schlechtes, unbeachtbares verworfen worden und es bedarf deßhalb einer Rechtfertigung.

Begriffsbestimmung, Begriff überhaupt ist für sich nicht ein Ruhendes, sondern ein Sichbewegendes, wesentlich Thätigkeit, eben darum ist es Vermittelung, wie das Denken eine Thätigkeit, Vermittelung in sich ist, und so enthält auch der bestimmte Gedanke die Vermittelung in sich. Die Beweise Gottes sind ebenso Vermittelung, der Begriff soll mit einer Vermittelung dargestellt werden. In beiden ist so dasselbe. Bei den Beweisen Gottes hat aber die Vermittelung die Gestalt, als ob sie angestellt wird zum Behufe des Erkennens, daß für dasselbe eine feste Einsicht erwachse, es soll mir bewiesen werden, dieß ist nun das Interesse meines Erkennens. Nach dem,

was über die Natur des Begriffs gesagt worden ist, erhellt, daß wir die Vermittelung nicht so fassen müssen, nicht so subjektiv, sondern das Wahrhafte ist ein objektives Verhalten Gottes in sich selbst, seines Logischen in sich selbst und erst sofern die Vermittelung so gefaßt wird, ist sie nothwendiges Moment. Die Beweise vom Daseyn Gottes müssen sich zeigen als nothwendiges Moment des Begriffes selbst, als ein Fortgang, als eine Thätigkeit des Begriffes selbst.

Die nächste Form derselben ist dadurch bestimmt, daß wir uns hier noch ganz auf der ersten Stufe befinden, die wir als die unmittelbare bestimmt haben, Stufe der unmittelbaren Einheit. Aus dieser Bestimmung der Unmittelbarkeit folgt, daß wir es hier mit ganz abstrakten Bestimmungen zu thun haben, denn unmittelbar und abstrakt sind gleich. Das Unmittelbare ist das Seyn, im Denken ist ebenso das Unmittelbare das Abstrakte, das sich noch nicht vertieft hat in sich und sich dadurch noch nicht durch weiteres Reflektiren erfüllt, konkret gemacht hat. Wenn wir so den Geist als Gegenstand überhaupt und die Natürlichkeit, die Weise seiner Realität, diese beiden Seiten entkleiden von dem Konkreten des Inhalts und nur die einfache Denk-Bestimmtheit festhalten, so haben wir eine abstrakte Bestimmung von Gott und vom Endlichen. Diese beiden Seiten stehen nun einander gegenüber als Unendliches und Endliches, das Eine als Seyn, das Andere als Daseyn, als Substantielles und Accidentelles, als Allgemeines und als Einzelnes. Zwar sind diese Bestimmungen unter sich in etwas verschieden, so ist das Allgemeine allerdings *an sich* viel konkreter als die Substanz, wir können sie hier aber unentwickelt aufnehmen, und es ist dann gleichgültig, welche Form wir nehmen, um sie näher zu betrachten, das Verhältniß derselben zu dem Gegenüberstehenden ist das Wesentliche.

Dieß *Verhältniß*, in das sie mit einander gesetzt sind, ist in ihrer Natur ebenso sehr, als in der Religion vorhanden

und nach dieser Seite zunächst aufzunehmen. Der Mensch verhält sich vom Endlichen zum Unendlichen, er geht über das Einzelne hinaus und erhebt sich zum Allgemeinen, und die Religion ist so dieß, daß er den Grund seiner Unselbstständigkeit sucht; er findet erst seine Beruhigung, indem er das Unendliche vor sich hat. Wenn wir von der Religion so abstrakt sprechen, so haben wir schon hier das Verhältniß, den Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen. Dieser Uebergang ist ein solcher, der in der Natur dieser Bestimmungen, d. h. in dem Begriff liegt, und wir können hier bemerken, daß wir bei dieser Bestimmung des Ueberganges stehen bleiben können. Näher gefaßt, so kann er auf zweierlei Weise gefaßt werden, erstens vom Endlichen zum Unendlichen als jenseitiges, ein mehr modernes Verhältniß, zweitens so, daß die Einheit beider festgehalten wird, das Endliche sich erhält im Unendlichen. In der Naturreligion ist dieß so bestimmt, daß in ihr irgend eine einzelne, unmittelbare Existenz, eine natürliche oder geistige, ein Endliches über diesen seinen Umfang unendlich erweitert wird, und in der beschränkten Anschauung solches Gegenstandes zugleich unendliches Wesen, freie Substantialität gewußt wird. Was überhaupt darin vorhanden, ist: daß in dem endlichen Dinge, der Sonne oder dem Thier u. s. f. zugleich Unendlichkeit, in der äußerlichen Mannigfaltigkeit derselben zugleich die innere unendliche Einheit, göttliche Substantialität angeschaut wird. Dem Bewußtseyn wird in der endlichen Existenz hier selbst das Unendliche, in dieser einzelnen Existenz ihm der Gott so gegenwärtig, daß sie nicht verschieden, sondern vielmehr die Weise ist, in der Gott ist, so, daß die natürliche Existenz erhalten ist in unmittelbarer Einheit mit der Substanz.

Dieser Fortgang vom Endlichen zum Unendlichen ist nicht nur ein Faktum, eine Geschichte in der Religion, sondern er ist durch den Begriff nothwendig, er liegt in der Natur solcher Bestimmung selbst. Dieser Uebergang ist das Denken selbst;

dieß heißt nichts Anderes, als im Endlichen das Unendliche, im Einzelnen das Allgemeine zu wissen. Das Bewußtseyn des Allgemeinen, des Unendlichen ist Denken, als welches Vermitteln in sich selbst ist, Hinausgehen, überhaupt Aufheben des Aeußerlichen, Einzelnen. Dieß ist die Natur des Denkens überhaupt. Wir denken einen Gegenstand, damit bekommen wir sein Gesetz, sein Wesen, sein Allgemeines vor uns. Der denkende Mensch ganz allein ist der, der Religion hat, das Thier hat keine, weil es nicht denkt. Wir hätten nun von solcher Bestimmung des Endlichen, Einzelnen, Accidentellen anzuzeigen, daß es das Endliche ꝛc. ist, was sich übersetzt ins Unendliche ꝛc., als Endliches nicht bleiben kann, sich macht zum Unendlichen, seiner Substanz nach zurückkehren muß ins Unendliche. Diese Bestimmung ist ganz der logischen Betrachtung angehörig.

Der Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, vom Accidentellen zum Substantiellen u. s. f. gehört der Wirksamkeit des Denkens im Bewußtseyn an und ist die eigene Natur dieser Bestimmungen selbst, dasjenige, was sie in Wahrheit sind. Das Endliche ist nicht das Absolute, sondern es ist nur dieß, zu vergehen und zum Unendlichen zu werden, das Einzelne ist nur dieß, ins Allgemeine, das Accidentelle nur dieß, in die Substanz zurückzugehen. Dieser Uebergang ist insofern Vermittelung, als er die Bewegung von der anfangenden, unmittelbaren Bestimmtheit in ihr Anderes, in das Unendliche, Allgemeine, die Substanz schlechthin nicht ein Unmittelbares, sondern ein durch dieses Uebergehen Werdendes, Sichsetzendes ist. Daß dieß die wahrhafte Natur dieser Bestimmungen selbst ist, wird in der Logik erwiesen, und es ist wesentlich, dieß in seinem eigentlichen Sinn festzuhalten, daß nämlich nicht wir, in bloß äußerer Reflexion, es sind, welche von einer solchen Bestimmung zu der ihr andern übergehen, vielmehr so, daß sie es an ihnen selbst sind, so überzugehen. Dieß Dialektische an der Be-

stimmung, um die es sich handelt, an dem Endlichen, will ich noch mit wenigen Worten darstellen.

Wir sagen: es ist; dieß Seyn ist zugleich endlich, das was es ist, ist es durch sein Ende, seine Negation, durch seine Grenze, durch das Anfangen eines Anderen in ihm, das nicht es selbst ist. Endlich ist eine qualitative Bestimmung, eine Qualität überhaupt, das Endliche ist so, daß Qualität nur schlechthin Bestimmtheit ist, die unmittelbar identisch ist mit dem Seyn, so daß wenn die Qualität vergeht, auch das Etwas vergeht. Wir sagen, etwas sey roth; hier ist roth die Qualität, hört diese auf, so ist es nicht mehr dieß, und wäre es nicht eine Substanz die dieß vertragen kann, so wäre das Etwas verloren. Im Geist ist dieß eben so; es giebt Menschen von einem ganz bestimmten Charakter, geht dieser verloren, so hören sie auf zu seyn. Catos Grundqualität war die römische Republik, sobald diese aufhörte, starb er, diese Qualität ist so mit ihm verbunden, daß er nicht ohne dieselbe bestehen kann. Diese Qualität ist endlich, ist wesentlich eine Grenze, eine Negation. Die Grenze des Cato ist der römische Republikaner, sein Geist, seine Idee hat keinen größeren Umfang als dieser. Da Qualität so die Grenze des Etwas ausmacht, heißen wir so eines ein Endliches, es ist wesentlich in seiner Grenze, in seiner Negation, und die Besonderheit der Negation und des Etwas ist damit wesentlich in Beziehung auf sein Anderes. Dieß Andere ist nicht ein anderes Endliches, sondern das Unendliche. Das Endliche ist durch seine Wesenheit dieß, daß es sie hat in seiner Negation; entwickelt ist dieß ein Anderes und hier das Unendliche.

Der Hauptgedanke ist dieser, daß das Endliche ein solches ist, das bestimmt ist, sein Seyn nicht in ihm selbst zu haben, sondern das, was es ist, in einem Anderen hat, und dieß Andere ist das Unendliche. Das Endliche ist eben dieß, zu seiner Wahrheit das Unendliche zu haben; das, was es ist, ist nicht es selbst, sondern es ist sein Gegentheil, das Unendliche.

Dieser Fortgang ist nothwendig, ist im Begriff, das Endliche ist endlich in sich, dieß ist seine Natur. Die Erhebung zu Gott ist nun eben das, was wir gesehen haben; dieß endliche Selbstbewußtseyn bleibt beim Endlichen nicht stehen, verläßt es, giebt es auf und stellt sich das Unendliche vor, dieß geschieht in der Erhebung zu Gott und ist das Vernünftige darin. Dieser Fortgang ist das Innerste, rein Logische. Gott ist nicht erschöpft durch die Bestimmung der Unendlichkeit, sein Inhalt ist konkret. Dieser Fortgang drückt jedoch nur eine Seite des Ganzen aus, das Endliche verschwindet im Unendlichen, es ist seine Natur, dieses als seine Wahrheit zu setzen; das Unendliche, was so geworden ist, ist aber selbst nur erst das abstrakt Unendliche, nur negativ als das Nicht-Endliche bestimmt. Das Unendliche ist seiner Seits wesentlich auch, als dieses nur negativ bestimmte sich aufzuheben und sich zu bestimmen überhaupt, seine Negation aufzuheben und sich als Affirmation zu setzen einer Seits, und anderer Seits ebenso seine Abstraktion aufzuheben und sich zu besondern und das Moment der Endlichkeit in sich zu setzen. Das Endliche verschwindet im Unendlichen zunächst, wir haben dann nur das Unendliche, aber es ist nicht, sein Seyn ist nur Schein, wir haben dann das Unendliche nur als abstraktes vor uns innerhalb seiner Sphäre, und seine Bestimmung ist, diese Abstraktion aufzuheben. Dieß geht aus dem Begriff des Unendlichen hervor. Es ist die Negation der Negation, die sich auf sich beziehende Negation, und dieß ist absolute Affirmation, zugleich Seyn, einfache Beziehung auf sich, dieß ist Seyn. Damit ist auch das Zweite, das Unendliche nicht allgemein Gesetztes, sondern auch Affirmation, und so ist es dieß, sich in sich zu bestimmen, das Moment der Endlichkeit in sich zu bewahren, aber ideell, es ist Negation der Negation, enthält so den Unterschied einer Negation von der anderen Negation, so ist darin die Grenze und mithin das Endliche. Wenn wir die Negation näher bestimmen, so ist die eine

das Unendliche und die andere das Endliche, und die wahrhafte Unendlichkeit ist die Einheit beider.

Erst diese beiden Momente zusammen machen die Natur des Unendlichen und dessen wahrhafte Identität aus; dieß Ganze ist erst der Begriff des Unendlichen. Es ist dieß Unendliche von dem früher genannten zu unterscheiden, das Unendliche im unmittelbaren Wissen oder als Ding an sich, welches das negative, bestimmungslose Unendliche ist, das Nicht-Endliche nur in der Kantischen Philosophie. Es ist nun kein jenseitiges mehr, hat Bestimmtheit in sich.

Schon die Naturreligion, so unvollkommen die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist nach der Bestimmung derselben, enthält dieß Bewußtseyn des Göttlichen als des Substantiellen, welches zugleich bestimmt sey und so die Form einer natürlichen Existenz hat. Was in ihr als Gott angeschaut wird, ist diese göttliche Substanz in natürlicher Form. Hier ist also der Inhalt konkreter, mithin besser, enthält mehr Wahrheit als der im unmittelbaren Wissen, welches Gott nicht erkennen will, weil er unbestimmt sey. Die natürliche Religion steht schon höher als diese Ansicht der Neueren, die dabei noch an offenbare Religion glauben wollen.

Es kann noch bemerkt werden, daß das Natürliche unmittelbar als dieses oder jenes Einzelne — die Sonne, dieser Fluß u. s. f. nach Zufälligkeit zu nehmen ist, wie es in der Naturreligion zunächst genommen wird. Wird aber das Endliche überhaupt genommen — alles Einzelne und so in ihm, wie es ist, zugleich das Allgemeine überhaupt, der Gott in aller solcher gegenwärtigen Existenz gewußt, so hätten wir das, was Pantheismus genannt wird. Wenn vorgestellt wird, daß das Unendliche, welches in allem Endlichen enthalten ist, als unmittelbares Daseyn sey, dieß aber nicht auf zufällige Weise sey, nicht einzelne Existenz, sondern allgemeine Endlichkeit, die Endlichkeit überhaupt so ausgesprochen wird,

daß in ihr das Göttliche unmittelbar sey, so ist dieß Pantheismus. Dieser Pantheismus ist in dem Ausdruck Jacobi's enthalten: Gott ist Seyn in allem Daseyn, und es kommt da bei ihm allerdings auch zu geistreichen Bestimmungen von Gott. Dieß Daseyn erhält, ist unmittelbar Weise des Seyn in sich, und dieß Seyn im Daseyn ist Gott, der so das Allgemeine ist im Daseyn. Seyn ist die dürftigste Bestimmung von Gott, und wenn er Geist seyn soll, so genügt sie am wenigsten, so gebraucht als Seyn des Daseyns im endlichen Realen ist dieß Pantheismus. Jacobi war weit entfernt vom Pantheismus, aber in jenem Ausdruck liegt er, und so ist es in der Wissenschaft nicht darum zu thun, was einer meint in seinem Kopfe, sondern das Ausgesprochene gilt.

Parmenides sagt: das Seyn ist Alles. Dies scheint dasselbe zu seyn und so auch Pantheismus, aber dieser Gedanke ist reiner als der von Jacobi und ist nicht Pantheismus. Denn er sagt ausdrücklich, es ist nur das Seyn und in das Nichtseyn fällt alle Schranke, alle Realität, alle Weise der Existenz, dieß ist denn gar nicht, sondern es hat nur das Seyn. Bei Parmenides ist so das gar nicht mehr vorhanden, was Daseyn heißt. Hingegen beim Seyn im Daseyn, da gilt das Seyn als affirmativ, und so ist es Affirmation in endlicher Existenz. Spinoza sagt: was ist, ist die absolute Substanz, das Andere sind nur modi, denen er keine Affirmation, keine Realität zuschreibt. So kann man selbst von der Substanz des Spinoza vielleicht nicht sagen, daß sie so genau pantheistisch sey, als jener Ausdruck, denn die einzelnen Dinge bleiben bei ihm so wenig noch ein Affirmatives, als das Daseyn bei Parmenides, welches bei ihm unterschieden vom Seyn nur Nichtseyn ist und so ist, daß dieß Nichtseyn gar nicht ist.

Wenn man das Endliche als Gedanken nimmt, so ist damit alles Endliche verstanden und so ist es Pantheismus, aber zu unterscheiden ist, ob vom Endlichen nur zu sprechen ist, als

von diesem oder jenem einzelnen oder von allen, dieß ist schon ein Fortgang der Reflexion, die nicht mehr beim Einzelnen stehen bleibt; Alles Endliche gehört der Reflexion an. Dieser Pantheismus ist ein moderner, und wenn man spricht, Gott ist Seyn in allem Daseyn, so ist dieß ein Pantheismus neuerer Muhamedaner, insbesondere des Dschelaleddin-Rumi. Da ist dieß Alles wie es ist, ein Ganzes und ist Gott, und das Endliche ist in diesem Daseyn als allgemeine Endlichkeit. Dieser Pantheismus ist das Erzeugniß der denkenden Reflexion, welche die natürlichen Dinge zu Allem und Jedem erweitert und hiermit die Existenz Gottes sich nicht als wahrhafte Allgemeinheit des Gedankens, sondern als eine Allheit d. i. in allen einzelnen natürlichen Existenzen vorstellt. Wenn wir vom Endlichen im Gedanken gesprochen haben, so ist es in Rücksicht der Naturreligion nicht als Allgemeines zu nehmen, nicht in der Reflexion, sondern nur nach einer unmittelbar einzelnen Existenz und die Naturreligion als die Religion des Anfangs, ist insofern gar nicht Pantheismus.

Wenn wir nun den Uebergang betrachten, wie er in den Beweisen des Daseyn Gottes vorhanden ist, so ist er hier in der Form eines Schlusses ausgesprochen. Unter den Beweisen ist der erste der kosmologische, er ist jedoch in einer anderen Form, als die wir hier haben.

Der kosmologische Beweis hat in der Metaphysik den Inhalt, daß ausgegangen wird vom zufälligen Seyn, von der Zufälligkeit der weltlichen Dinge, und die andere Bestimmung ist dann nicht die der Unendlichkeit, sondern die eines an und für sich Nothwendigen. Dieß ist eine viel konkretere Bestimmung wie die des Unendlichen; nach dem Inhalte des Beweises, nach seiner Bestimmtheit, ist also von ihm hier noch nicht die Rede, obgleich die logische Form des Uebergangs dieselbe ist.

Wenn wir den Uebergang in die Form eines Schlusses bringen, so sagen wir, das Endliche setzt Unendliches voraus,

nun ist Endliches, folglich ist Unendliches. Was nun die Beurtheilung eines solchen Schlusses betrifft, so läßt er uns kalt, man verlangt etwas Anderes und mehr in der Religion; einer Seits ist dieß recht, anderer Seits aber liegt in dem Verwerfen die Geringschätzung des Gedankens, als ob man Gefühl gebrauchte und die Vorstellung anzusprechen habe, um Ueberzeugung hervorzubringen. Der wahre Nerv ist der wahrhafte Gedanke; nur wenn er wahr ist, ist das Gefühl auch wahrhafter Art.

Was auffallend ist, ist: daß ein endliches Seyn angenommen wird und dieß so erscheint als das, wodurch das unendliche Seyn begründet wird. Ein endliches Seyn erscheint so als Grund. Die Vermittelung ist so gestellt, daß aus dem Endlichen das Bewußtseyn des Unendlichen hervorgeht. Näher ist dieß so, daß das Endliche ausgedrückt wird nur mit positiver Beziehung zwischen beiden. Der Satz heißt so, das Seyn des Endlichen ist das Seyn des Unendlichen; dieß erscheint sogleich einander unangemessen, das Endliche ist das Setzende, bleibt das Affirmative, die Beziehung ist eine positive, und das Seyn des Endlichen ist das Erste, der Grund, von dem ausgegangen wird und das Bleibende. Ferner ist zu bemerken, wenn wir sagen, das Seyn des Endlichen ist das Seyn des Unendlichen, so ist das Seyn des Endlichen, welches selbst das Seyn des Unendlichen ist, der Obersatz des Schlusses, und es ist die Vermittelung nicht aufgezeigt zwischen dem Seyn des Endlichen und dem des Unendlichen, es ist ein Satz ohne Vermittelung und das ist gerade das Gegentheil von dem Geforderten.

Diese Vermittelung enthält noch eine weitere Bestimmung, das Seyn des Endlichen ist nicht sein eigenes, sondern das des Anderen, das des Unendlichen, nicht durch das Seyn des Endlichen geht das Unendliche hervor, sondern aus dem Nichtseyn des Endlichen, dieß ist das Seyn des Unendlichen. Die Vermittelung ist so, daß das Endliche vor uns steht als Affirma-

tion. Näher betrachtet, so ist das Endliche das, was es ist, als Negation, so ist es nicht das Seyn, sondern das Nichtseyn des Endlichen, die Vermittelung zwischen beiden ist vielmehr die negative Natur in dem Endlichen, das wahrhafte Moment der Vermittelung ist so nicht ausgedrückt in diesem Satze. Es ist der Mangel in der Form des Schlusses, daß dieser wahrhafte Inhalt, das dem Begriff Angehörige, nicht in der Form eines Schlusses ausgedrückt werden kann. Das Seyn des Unendlichen ist die Negation des Endlichen, das Endliche ist nur dieß: überzugehen ins Unendliche; so lassen sich die anderen Sätze, die zu einem Schlusse gehören, nicht hinzufügen. Der Mangel ist, daß das Endliche als affirmativ und seine Beziehung auf das Unendliche ausgesprochen ist als positiv, da sie doch wesentlich negativ ist, und dieß dialektische entgeht der Form des Verstandesschlusses.

Wenn das Endliche das Unendliche voraussetzt, so ist darin noch folgendes enthalten, obgleich nicht ausgesprochen. Das Endliche ist setzend, aber voraussetzend, so daß das Unendliche das erste und wesentliche ist; die Voraussetzung näher entwickelt, so liegt darin das negative Moment des Endlichen und seine Beziehung zum Unendlichen. Gemeint ist es in der Religion nicht so, daß die affirmative Natur des Endlichen, seine Unmittelbarkeit es ist, um welcher willen das Unendliche ist, das Unendliche ist vielmehr das Sichaufheben des Endlichen. Der Beweis, die Form der Beziehung des Endlichen auf das Unendliche, der Gedanke wird schief durch die Form des Schlusses. Die Religion enthält aber dieß Denken, diesen Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, welcher nicht zufällig, sondern nothwendig ist, und welchen der Begriff der Natur des Unendlichen selbst mit sich bringt. Dieß Denken, welches die Substanz der Religion mit sich bringt, ist nur nicht richtig in der Form eines Schlusses aufgefaßt.

Bei dem abstrakten Begriff der Naturreligion haben wir

gesehen, daß das Unterscheiden noch keine tiefere Bestimmung in ihr hat, sie ist Einheit des Unendlichen und Endlichen, so daß sie selbst das Unendliche ist, das Endliche hebt sich auf zum Unendlichen und dieß zum Endlichen. Beide Seiten, Unendliches und Endliches sind qualitative Bestimmtheiten, und haben in sich noch keine weitere Bestimmtheit.

B. Indem wir nun zur Vorstellung Gottes übergehen in dieser Stufe, so nehmen wir diese Bestimmung in konkretem Sinn, so, daß dieser Begriff Geist überhaupt ist und so die Einheit des Geistigen und Natürlichen, jedoch zugleich so, daß diese beiden konkreter, noch näher der allgemeine Geist und der einzelne Geist sind; ihr Gedankeninhalt, der des Geistes insbesondere, ist noch kein anderer als die abstrakte Bestimmtheit des Unendlichen überhaupt, heißt Geist, scheint Geist, ist aber noch geistloser Geist; so reich er ausgestattet wird und ist, so hat er doch geistigen Inhalt als Geist noch nicht in sich; sein wahrhafter Inhalt ist hier noch jene abstrakte Unendlichkeit, die unmittelbare Einheit des Geistigen und Natürlichen.

Indem wir nun von dem Gott sprechen als objektiven Gott, von dem im Bewußtseyn seyenden Gott, so ist an ihm zweierlei zu betrachten: seine Bestimmtheit und seine Gestalt.

In Ansehung der Bestimmtheit ist gesagt, daß sie noch nichts ist, als die abstrakte und diese haben wir mithin so abgethan.

Das Andere ist die Gestalt desselben, sie ist nun hier als eine natürliche, der Natur, der Unmittelbarkeit angehörig. Sie kann wohl eine geistige Gestalt seyn, oder der Naturgegenstand, der unmittelbare Gegenstand, der die Weise des Seyns für Anderes ist, kann wohl durch die Phantasie zu geistiger Handlung, Art und Weise gehoben werden, allein der Inhalt entspricht der geistigen Weise nicht. Ist so das Meer ein Gott, so ist darunter wohl ein Geistiges verstanden, es werden ihm Handlungen zugeschrieben, so sind sie aber zufällig, da der Gott als

Geist noch nicht weiter bestimmt ist, sie sind noch nicht Inhalt, der des Geistes würdig ist, ein solcher, der auch als Inhalt des Geistes wäre. Theils sind solche Handlungen natürliche Wirkungen oder weil sie als Handlungen des Geistes vorgestellt werden, so sind es Zwecke, die dem zufälligen Geiste angehören.

Es ist aber zu bemerken, daß wir die Gestalt nur als Gestalt zu nehmen haben, nicht, daß der Naturgegenstand, Meer, Himmel, der angesehen wird für Gott, betrachtet werde als bloße zu fürchtende Naturgewalt. Diese ist allerdings das Mächtige gegen den Menschen, in seiner Existenz hat er zu ihr nur das Verhältniß als zur Gewalt, so ist es, daß er sie gebraucht oder sich davor fürchtet. Sonne, Gewitter rc. kann der Mensch fürchten, aber solche Furcht vor der Naturgewalt ist nicht die Seite der Religion. Diese hat wesentlich ihren Sitz in der Freiheit, Gott fürchten ist eine andere Furcht als Furcht vor der Gewalt. Es heißt: Furcht ist der Weisheit Anfang; diese Furcht kann in der Naturreligion nicht vorkommen. In jener Furcht ist es, daß der Mensch in seiner Einzelnheit in sich erzittert und gleichsam sich durchzittert hat, diese Abstraktion von sich vollbracht hat, um als freier Geist zu seyn; da erzittert das Naturleben; aber der Geist, der sich darüber erhebt, entsagt ihm, hat sich einen höheren Boden gemacht, als den der natürlichen Einheit, diese hat er aufgegeben. Furcht in diesem höheren Sinn ist in der Naturreligion noch nicht vorhanden, ebenso wenig die Furcht vor der Naturmacht, die den Anfang der Naturreligion bildet; dieser wird vielmehr in dem Gegentheil dessen, was als Furcht erscheinen kann, gemacht.

Die erste Bestimmung, der Anfang der Naturreligion ist also, daß der Geist ist in unmittelbar einzelner Weise der Existenz.

Die Naturreligion enthält das geistige Moment sogleich, also wesentlich dieß, daß Geistiges dem Menschen das Höchste ist. Damit ist ausgeschlossen, daß diese Religion darin

bestehe, natürliche Gegenstände als Gott zu verehren; das spielt auch hinein, aber auf untergeordnete Weise. Doch dem Menschen in der schlechtesten Religion ist als Menschen das Geistige sogleich höher als das Natürliche, es ist ihm nicht die Sonne höher als ein Geistiges.

Es ist nicht die Idee des Menschen, der Adam Kadmon, der Urmensch, der Sohn Gottes — das sind weiter gebildete, nur durch und für den Gedanken vorhandene Vorstellungen — also nicht die Vorstellung des Menschen in seiner allgemeinen Wesenheit, sondern dieser natürliche Mensch; es ist die Religion des Geistigen, aber in seiner Aeußerlichkeit, Natürlichkeit, Unmittelbarkeit. Es hat auch deswegen Interesse, die Naturreligion kennen zu lernen, um auch in ihr vor das Bewußtseyn zu bringen, daß dem Menschen von jeher Gott überhaupt etwas Präsentes ist, um zurückzukommen von dem abstrakten Jenseits Gottes.

Der Weg von dieser ersten Bestimmung aus ist, daß der Geist von dieser Aeußerlichkeit, Natürlichkeit, dieser sinnlichen Unmittelbarkeit gereinigt wird, der Mensch zur Vorstellung des Geistes als Geist in der Vorstellung, im Gedanken kommt.

Das Interesse des Fortgangs ist nun die Objektivirung des Geistes, d. h. daß der Geist rein gegenständlich wird, durch das mir Gegenübertreten wird er ein Objekt und erhält die Bedeutung eines allgemeinen Geistes überhaupt. Die Allgemeinheit gehört zunächst der unmittelbaren Sinnlichkeit, der Vorstellung an, nicht dem Gedanken und ist daher noch flach. Geist unmittelbar ist dieser einzelne Geist; daß der Geist die objektive Bestimmung erhalte, ist das Interessante.

Die zweite Bestimmung der Objektivirung ist dann diese, daß wenn es wahrhafte Objektivität wäre, daß der Geist, der da Gegenstand ist, Wahrheit in sich hätte, dazu gehörte, daß er, als sich in sich bestimmend, unterscheidend, sich in sich entfaltend sey. Diese Entfaltung und die Negativität des Zu-

sammenfassens seiner Unterschiede wäre der Geist in seiner Subjektivität vor mir, erschiene nicht nur mir, sondern sich und diese Subjektivität des Geistes gäbe ihm einen Inhalt, der seiner würdig wäre und die auch geistiger Natur selbst wäre. Hier geht indessen diese zweite Bestimmung nur bis zum Unterscheiden und Entfalten und die Bestimmung der Natürlichkeit ist, daß diese Momente vereinzelt nebeneinander sind. Die Entfaltung, nothwendig im Begriff des Geistes, damit der Geist als Geist sey, die Momente auseinandergelegt seyen, ist hier somit selbst geistlos. Man wird daher in der Naturreligion zuweilen in der Verlegenheit seyn, den Geist entfaltet zu finden, man wird Momente finden, die dem Geiste angehören, aber zugleich so auseinandergelegt, ihm nicht angehören. Die Menschwerdung des Gottes der christlichen Religion kommt als Inkarnation in der indischen Religion vor: aber diese ist, so sehr sie auch anspielt auf den Begriff des Geistes, doch etwas ganz anderes, eben weil diese Bestimmungen nur vereinzelt sind und auseinanderfallend hervortreten. So finden wir wohl auch Dreiheit in den Naturreligionen, aber nicht Dreieinigkeit; nur der absolute Geist ist die Macht über seine Momente.

Das Dritte ist denn noch der Versuch, diese Vereinzelungen zusammenzubringen, dieß ist eigentlich der Uebergang zur Religion der Subjektivität, des Geistes. Die Vorstellung der Naturreligion hat in dieser Rücksicht große Schwierigkeiten, sie ist allenthalben inkonsequent, sie ist dieser Widerspruch in sich, einer Seits gesetzt das Geistige, was wesentlich frei ist und anderer Seits dann dieß in natürlicher Bestimmtheit, in einer Einzelnheit vorgestellt, mit einem Inhalt, der feste Besonderheit hat, der also dem Geist ganz unangemessen ist, da dieser nur als der freie ist. Daher kommt die ungeheure Inkonsequenz in der Naturreligion. Der hier hervorgehende Pantheismus ist nur der Pantheismus der Reflexion, der dieß Endliche zusammenfaßt, aber diese Allheit statt der der Allgemeinheit ist eine schlechte Re=

flexion, in der Naturreligion bleibt immer die Unangemessenheit der Gestalt gegen das, was die Grundlage seyn soll, das Geistige.

Es ist daher für uns das Geistige der Naturreligion schwer aufzufassen, es ist uns in diesem Verhältniß gegenwärtig die Bestimmung von Ursach und Wirkung, von Grund, Herrschaft rc., solche gelten aber hier nicht, das Geistige ist hier auf einzelne Weise und die unmittelbare Einheit gesetzt. Verstehen können wir die Naturreligion wohl, aber wir können uns nicht hinein empfinden, fühlen, so wie wir den Hund wohl verstehen können, ohne uns hinein empfinden zu können. Er hat nur eine gewisse Art von Vorstellung, wir sind aber in unserem Empfinden und Fühlen geistig, denkend, daher anders als der Hund, selbst Hunger, Durst rc. ist in uns anders als in ihm. Der Geist faßt ganz nur den Geist, daher können wir hier wohl verstehen, können uns aber den Inhalt dieser Religion nicht ganz zu eigen machen.

C. Die Naturreligion in den verschiedenen Formen ihrer Existenz.

I.

Die Religion der Zauberei.

Sie ist zu betrachten von den zwei Seiten, einmal als die Religion der zauberischen Macht und als die des Insichseyns.

1. Die Religion der zauberischen Macht.

Was diese Stufe der Naturreligion betrifft, die wir des Namens der Religion nicht für würdig halten können, so muß man, um diesen Standpunkt der Religion zu fassen, die Vorstellungen, Gedanken vergessen, die uns etwa ganz und gar geläufig sind, die selbst der oberflächlichsten Weise unserer Bildung angehören.

Wir müssen den Menschen betrachten unmittelbar, für sich allein auf der Erde und so ganz zuerst ohne alles Nachdenken, Erhebung zum Denken; erst mit dieser gehen würdigere Begriffe von Gott hervor.

Hier ist der Mensch in seiner unmittelbaren Kraft, Begierde,

Thun, im Verhalten seines unmittelbaren Wollens. Er macht noch keine theoretische Frage: Wer hat das gemacht? ꝛc. Diese Scheidung der Gegenstände in sich in eine zufällige und wesentliche Seite, in eine ursachliche und in die Seite eines bloß Gesetzten, einer Wirkung ist noch nicht vorhanden für ihn.

Ebenso der Wille: in ihm ist noch nicht diese Entzweiung, noch keine Hemmung in ihm selbst gegen sich. Das Theoretische im Wollen ist, was wir das Allgemeine, das Rechte nennen, Gesetze, feste Bestimmungen, Grenzen für den subjektiven Willen; das sind Gedanken, allgemeine Formen, die dem Gedanken, der Freiheit angehören.

Diese sind unterschieden von der subjektiven Willkür, Begierde, Neigung: Alles dieß wird gehemmt, beherrscht durch dieß Allgemeine, diesem Allgemeinen angebildet, der natürliche Wille wird umgebildet zum Wollen und Handeln nach solchen allgemeinen Gesichtspunkten.

Der Mensch ist also noch ungetheilt in Rücksicht auf sein Wollen: da ist es die Begierde, die das Herrschende ist. Ebenso in seiner Vorstellung, in der Vorstellung dieses Menschen verhält er sich in dieser Ungetheiltheit, dieser Dumpfheit.

Es ist nur das erste wilde Beruhen des Geistes auf sich: eine Furcht, Bewußtseyn der Negation ist da wohl vorhanden, aber noch nicht die Furcht des Herrn, sondern der Zufälligkeit, der Naturgewalten, die sich als Mächtiges gegen ihn zeigen.

Wir haben hier a. von der Zauberei überhaupt; b. von den Bestimmungen der Religion der Zauberei und c. vom Kultus zu handeln.

a. Die Zauberei.

Die ganz erste Form der Religion, wofür wir den Namen Zauberei haben, ist dieses, daß das Geistige die Macht über die Natur ist, aber dieß Geistige ist noch nicht als Geist, noch nicht in seiner Allgemeinheit, sondern es ist nur das einzelne zufällige, empirische Selbstbewußtseyn des Menschen, der sich höher weiß

in seinem Selbstbewußtseyn, obgleich es nur bloße Begierde ist, als die Natur, der weiß, daß es eine Macht ist über die Natur.

Zweierlei ist hierbei zu bemerken:

1. Insofern das unmittelbare Selbstbewußtseyn weiß, daß diese Macht in ihm liegt, es der Ort dieser Macht ist, unterscheidet es sich allerdings gleich in dem Zustande, wo es eine solche Macht ist, von seinem gewöhnlichen.

Der Mensch, der die gewöhnlichen Dinge thut, wenn er an seine einfachen Geschäfte geht, hat besondere Gegenstände vor sich, da weiß er, daß er es nur mit diesen zu thun hat, z. B. Fischfang, Jagd. Ein anderes als das Bewußtseyn von diesem gewöhnlichen Daseyn, Treiben, Thätigkeit, ist das Bewußtseyn von sich als Macht über die allgemeinen Veränderungen der Natur.

Da weiß das Individuum, daß es sich in einen höheren Zustand versetzen muß. Dieser ist eine Gabe besonderer Menschen, die traditionell alle Mittel und Wege zu lernen haben, wodurch diese Macht ausgeübt werden kann. Es ist eine Auswahl von Individuen, die bei den älteren in die Lehre gehen, die diese trübe Innerlichkeit in sich empfinden.

2. Diese Macht ist eine direkte Macht über die Natur überhaupt und nicht zu vergleichen mit der indirekten, die wir ausüben durch Werkzeuge über die natürlichen Gegenstände in ihrer Einzelnheit. Solche Macht, die der gebildete Mensch über die einzelnen natürlichen Dinge ausübt, setzt voraus, daß er zurückgetreten ist gegen diese Welt, daß die Welt Aeußerlichkeit gegen ihn erhalten hat, der er eine Selbstständigkeit, eigenthümliche qualitative Bestimmungen, Gesetze einräumt gegen ihn, daß diese Dinge in ihrer qualitativen Bestimmtheit relativ gegen einander sind, in mannigfachem Zusammenhang mit einander stehen.

Diese Macht, welche die Welt in ihrer Qualität frei entläßt, übt der gebildete Mensch aus dadurch, daß er die Qualitäten der Dinge kennt, d. h. die Dinge, wie sie in Bezug auf

andere sind, da macht sich Anderes in ihnen geltend, da zeigt sich ihre Schwäche. Von dieser schwachen Seite lernt er sie kennen, wirkt er auf sie ein, dadurch, daß er sich bewaffnet so, daß sie in ihrer Schwäche angegriffen und bezwungen werden.

Dazu gehört, daß der Mensch in sich frei sey, erst wenn er selbst frei ist, läßt er die Aussenwelt sich frei gegenübertreten, andere Menschen und die natürlichen Dinge. Für den, der nicht frei ist, sind auch die Anderen nicht frei.

Das direkte Einwirken hingegen des Menschen durch seine Vorstellung, seinen Willen, setzt diese gegenseitige Unfreiheit voraus, weil die Macht über die äußerlichen Dinge zwar in den Menschen gelegt wird als das Geistige, aber nicht als eine Macht, die sich auf freie Weise verhält und sich eben deswegen auch nicht gegen Freie und vermittelnd verhält, sondern die Macht über die Natur verhält sich da direkt. So ist sie Zauberei.

Was die äußerliche Existenz dieser Vorstellung betrifft, so ist sie in solcher Form vorhanden, daß diese Zauberei das Höchste des Selbstbewußtseyns der Völker ist, aber untergeordnet schleicht sich die Zauberei auch auf höhere Standpunkte, Religionen hinüber, wiewohl sie gewußt wird als etwas theils Ohnmächtiges, theils Ungehöriges, Gottloses.

Man hat, z. B. in der Kantischen Philosophie, das Beten auch als Zauberei betrachten wollen, weil der Mensch dieses bewirken will nicht durch diese Vermittelung, sondern vom Geiste aus. Aber der Unterschied ist, daß der Mensch sich an einen absoluten Willen wendet, für den der Einzelne auch Gegenstand der Fürsorge ist, der dieses gewähren kann oder nicht, der von Zwecken des Guten überhaupt dabei bestimmt sey. Die Zauberei ist aber im Allgemeinen gerade dieß, daß der Mensch nach seiner Natürlichkeit, Begierde es in seiner Gewalt hat.

Das ist die allgemeine Bestimmung dieses ersten ganz unmittelbaren Standpunkts, daß das menschliche Bewußtseyn, dieser Mensch in seinem Willen als Macht über das Natürliche

gewußt wird. Das Natürliche hat da aber ganz und gar nicht diesen weiten Umfang.

Dieß ist die älteste Weise der Religion, die wildeste, rohste Form. Aus dem Gesagten folgt, Gott ist nothwendig ein Geistiges. Dieß ist seine Grundbestimmung. Geistigkeit, insofern sie dem Selbstbewußtseyn Gegenstand ist, ist schon ein weiterer Fortgang, ein Unterschied der Geistigkeit als solcher, die allgemein und dieß einzelne empirische Selbstbewußtseyn schon eine Abtrennung des allgemeinen Selbstbewußtseyns, von der empirischen Geistigkeit des Selbstbewußtseyns ist. Dieß ist im Anfang noch nicht.

Die Naturreligion als die der Zauberei fängt von der unfreien Freiheit an, so daß das einzelne Selbstbewußtseyn sich weiß als höher gegen die natürlichen Dinge, und dieß Wissen ist zunächst unvermittelt.

Diese Religion ist von neueren Reisenden, wie Kapitain Parry und früher Kapitain Roß, ohne alle Vermittelung als das rohe Bewußtseyn bei den Eskimos gefunden, bei anderen Völkern findet schon eine Vermittelung statt.

Kapitain Parry erzählt: Sie wissen gar nicht, daß sonst eine Welt ist, sie leben zwischen Felsen, Eis und Schnee, von Roggen, Vögeln, Fischen, wissen nicht, daß eine andere Natur vorhanden ist. Die Engländer hatten einen Eskimo mit, der längere Zeit in England gelebt hatte und ihnen zum Dollmetscher diente. Mittelst desselben erkannten sie von dem Volke, daß es nicht die geringste Vorstellung von Geist, von höheren Wesen hat, von einer wesentlichen Substanz gegen ihre empirische Existenz, von Unsterblichkeit der Seele, von Ewigkeit des Geistes, von dem Anundfürsichseyn des einzelnen Geistes, sie kennen keinen bösen Geist und gegen Sonne und Mond haben sie zwar große Achtung, aber sie verehren sie nicht, sie verehren kein Bild, keine lebende Kreatur. Dagegen haben sie unter sich einzelne, die sie Angekoks nennen, Zauberer, Beschwörer. Diese sagen von sich, daß es in

ihrer Gewalt sey, den Sturm sich erheben zu machen, Windstille zu machen, Wallfische herbeizubringen rc. und daß sie diese Kunst von alten Angekoks erlernten. Man fürchtet sich vor ihnen, in jeder Familie ist aber wenigstens einer. Ein junger Angekok wollte den Wind sich erheben lassen, es geschah durch Worte und Geberden. Die Worte hatten keinen Sinn und waren an kein Wesen zur Vermittelung gerichtet, sondern unmittelbar an den Naturgegenstand, über den er seine Macht ausüben wollte, er forderte keinen Beistand von irgend Jemand. Man sagte ihm von einem allgegenwärtigen, allgütigen, unsichtbaren Wesen, das alles gemacht habe, er fragte, wo es lebe, und als man ihm sagte, es sey überall, da gerieth er in Furcht und wollte fortlaufen. Als er gefragt wurde, wohin sie kämen, wenn sie stürben, so erwiederte er, sie würden begraben, ein alter Mann habe vor sehr langer Zeit einmal gesagt, sie kämen in den Mond, das glaube aber schon lange kein Eskimo mehr.

Sie stehen so auf der untersten Stufe des geistigen Bewußtseyns, aber es ist in ihnen der Glaube, daß das Selbstbewußtseyn ein Mächtiges über die Natur ist, ohne Vermittelung, ohne Gegensatz seiner gegen ein Göttliches.

Die Engländer beredeten einen Angekok, eine Zauberei auszuüben, dieß geschah durch Tanz, so daß er sich durch ungeheure Bewegung außer sich brachte, in Ermattung fiel und mit verdrehten Augen Worte, Töne von sich gab.

Diese Religion der Zauberei finden wir vornehmlich auch in Afrika, bei den Mongolen und Chinesen, aber hier ist die ganz rohe erste Gestalt der Zauberei nicht mehr vorhanden, sondern es treten schon Vermittelungen ein, die dadurch sind, daß das Geistige beginnt eine objektive Gestalt für das Selbstbewußtseyn anzunehmen.

In der ersten Form ist diese Religion mehr Zauberei als Religion; am ausgebreitetsten ist sie in Afrika unter den Negern, schon Herodot spricht davon und in neuerer Zeit hat man

sie ebenso gefunden. Indessen sind es nur wenige Fälle, in denen solche Völker ihre Gewalt über die Natur aufrufen, denn sie gebrauchen wenig, haben wenig Bedürfnisse, und bei der Beurtheilung ihrer Verhältnisse müssen wir die mannigfache Noth, in der wir sind, die vielfach verwickelten Weisen, zu unseren Zwecken zu gelangen, vergessen. Die Nachrichten über den Zustand dieser Völker sind besonders von älteren Missionaren; die neueren Nachrichten sind dagegen sparsam, und man muß daher gegen manche Nachrichten alter Zeit Mißtrauen haben, besonders da die Missionare natürliche Feinde der Zauberei sind, indessen ist das Allgemeine unbezweifelt durch eine Menge von Nachrichten.

Der Vorwurf der Habsucht der Priester ist hier wie bei anderen Religionen auf die Seite zu setzen. Die Opfer, die Geschenke an die Götter werden meistens den Priestern zu Theil, indessen Habsucht ist es nur dann und ein Volk deshalb zu bedauern, wenn es aus dem Gut ein großes Wesen macht. Diesen Völkern ist aber nichts daran gelegen, sie wissen keinen besseren Gebrauch davon zu machen, als es so wegzuschenken.

Die Art und Weise zeigt den Charakter dieser Zauberei näher. Der Zauberer begiebt sich auf einen Hügel, schreibt Kreise, Figuren in den Sand und spricht Zauberworte, er macht Zeichen gegen den Himmel, bläst gegen den Wind, saugt seinen Athem ein. Ein Missionar, der sich an der Spitze einer portugiesischen Armee befand, erzählt, daß die Neger, ihre Bundesgenossen, solch einen Zauberer mitgeführt hätten. Ein Orkan machte seine Beschwörung nöthig, so sehr sich der Missionar auch dagegen setzte, es wurde dazu geschritten. Der Zauberer erschien in einer besonderen, phantastischen Kleidung, besah den Himmel, die Wolken, kaute darauf Wurzeln, murmelte Worte; als die Wolken näher kamen, stieß er Geheul aus, winkte ihnen, und spuckte gegen den Himmel, als es dennoch gewitterte, gerieth er in Wuth, schoß Pfeile gegen den Himmel, drohte, ihn

schlecht zu behandeln und stach mit einem Messer gegen die Wolken.

Dieser Zauber ist bei den Negern ganz allgemein. Ganz diesen Zauberern ähnlich sind die **Schamanen** bei den **Mongolen**, die sich in phantastischer Kleidung, mit metallenen und hölzernen Figuren behängt, durch Getränke betäuben und in diesem Zustande aussprechen, was geschehen soll und die Zukunft prophezeihen.

Die Hauptbestimmung in dieser Sphäre der Zauberei ist die direkte Beherrschung der Natur durch den Willen, das Selbstbewußtseyn, daß der Geist etwas höheres ist als die Natur. So schlecht dieß einer Seits aussieht, so ist es doch anderer Seits höher, als wenn der Mensch abhängig ist von der Natur, sich vor ihr fürchtet.

Zu bemerken ist hier, daß es Negervölker giebt, die den Glauben haben, kein Mensch sterbe eines natürlichen Todes, die Natur sey nicht die Macht über ihn, sondern er über sie. Es sind dieß die **Giaki**, **Schlagga** oder **Agag**, wie sie sich selber nennen, die als die wildesten rohsten Eroberer seit dem Jahr 1542 an die Küsten, aus dem Inneren ausströmend, alles überschwemmend, mehrmals gekommen sind. Es ist ihnen der Mensch in der Stärke seines Bewußtseyns zu hoch, als daß ihn so etwas unbekanntes wie die Naturmacht tödten könnte. Es geschieht daher, daß Erkrankte, bei denen der Zauber erfolglos gebraucht ist, von ihren Freunden umgebracht werden. Auch die nordamerikanischen Wilden tödteten so ihre alterschwachen Aeltern, worin nicht zu verkennen ist, daß der Mensch nicht durch die Natur umkommen soll, sondern durch einen Menschen soll ihm die Ehre werden. Bei einem anderen Volke ist es der Oberpriester, von dem sie den Glauben haben, daß alles untergehen würde, wenn er eines natürlichen Todes stürbe, er wird deßhalb todtgeschlagen, sobald er krank und schwach wird, wenn dennoch einer an einer Krankheit stirbt, so glauben sie, ein Anderer habe ihn durch

Zauber getödtet und Zauberer müssen ermitteln, wer der Mörder ist, der dann umgebracht wird. Besonders werden beim Tode eines Königs viele Menschen geschlachtet; der Teufel des Königs wird umgebracht, wie ein alter Missionar erzählt.

Dieß ist nun die erste Form, die noch nicht eigentlich Religion genannt werden kann; zur Religion gehört wesentlich das Moment der Objektivität, daß die geistige Macht für das Individuum, für das einzelne empirische Bewußtseyn als Weise des Allgemeinen gegen das Selbstbewußtseyn erscheint; diese Objektivirung ist eine wesentliche Bestimmung, auf die es ankommt. Erst mit ihr beginnt Religion, ist ein Gott, und auch bei dem niedrigsten Verhältniß ist wenigstens ein Anfang davon. Der Berg, der Fluß, ist nicht als dieser Erdhaufe, nicht als dieß Wasser das Göttliche, sondern als Existenz des Gottes, eines Wesentlichen und Allgemeinen. Dieß finden wir aber bei der Zauberei als solcher noch nicht. Das einzelne Bewußtseyn als dieses und somit gerade die Negation des Allgemeinen ist hier das Mächtige; nicht ein Gott in dem Zauberer, sondern der Zauberer selbst ist der Beschwörer und Besieger der Natur; es ist dieß die Religion der sich selbst noch unendlichen Begierde, also der sich selbst gewissen sinnlichen Einzelheit. Aber in der Religion der Zauberei ist auch schon Unterscheidung des einzelnen, empirischen Bewußtseyns von dem Zaubernden und dieser als das allgemeine bestimmt. Hierdurch ist es, daß sich aus der Zauberei die Religion der Zauberei entwickelt.

b. Bestimmungen der Religion der Zauberei.

Mit der Unterscheidung des Einzelnen und Allgemeinen überhaupt tritt ein Verhältniß des Selbstbewußtseyns zu dem Gegenstande ein und hier muß die bloß formelle Objektivirung unterschieden werden von der wahrhaften. Jene ist, daß die geistige Macht, Gott, als gegenständlich für das Bewußtseyn gewußt wird; die absolute Objektivirung ist, daß Gott ist, daß

er gewußt wird als an und für sich seyend nach den Bestimmungen, die dem Geist an und für sich zukommen.

Was wir hier zunächst zu betrachten haben, ist nur die formelle Objektivirung. Das Verhältniß ist dreierlei Art.

1. Das subjektive Selbstbewußtseyn, die subjektive Geistigkeit ist und bleibt noch Meister und Herr, diese lebendige Macht, diese selbstbewußte Macht, Idealität des Selbstbewußtseyns ist gegen die schwache Objektivität als Macht noch wirksam und behält die Obergewalt.

2. Das subjektive Selbstbewußtseyn des Menschen wird als abhängig vorgestellt vom Objekt. Der Mensch als unmittelbares Bewußtseyn kann nur auf zufällige Weise abhängig zu seyn sich vorstellen, nur durch eine Abweichung von seiner gewöhnlichen Existenz kommt er zur Abhängigkeit. Bei einfachen Naturvölkern, Wilden ist diese Abhängigkeit von weniger Bedeutung, sie haben was sie brauchen; was sie bedürfen, existirt für sie, wächst für sie, sie sehen sich daher in keinem Verhältniß der Abhängigkeit; die Noth ist nur zufällig. Erst bei weiter fortgebildetem Bewußtseyn, wenn Mensch und Natur, ihre unmittelbare Gültigkeit und Positivität verlierend, als ein Böses, Negatives vorgestellt werden, tritt die Abhängigkeit des Bewußtseyns ein, indem es gegen sein Anderes sich negativ erweiset. Erst wenn so der Mensch als Wesen vorgestellt wird, so ist das Andere, die Natur, wesentlich nur ein Negatives.

3. Aber diese Negativität zeigt sich nur ein Durchgangspunkt zu seyn. Die Geistigkeit sowohl, als auch der natürliche Wille, der empirische, unmittelbare Geist, der Mensch erkennt sich in der Religion wesentlich, erkennt, daß das nicht die Grundbestimmung ist, von der Natur abhängig zu seyn, sondern sich als Geist frei zu wissen. Wenn dieß auch auf der niedrigsten Stufe nur eine formelle Freiheit ist, so verachtet der Mensch doch die Abhängigkeit, bleibt bei sich, giebt den natürlichen Zusammenhang preis und unterwirft die Natur seiner Macht. Es

ist eine andere Stufe, wo dieß gilt, was eine spätere Religion sagt: „Gott donnert mit seinem Donner und wird doch nicht erkannt." Gott kann etwas besseres thun als nur donnern, er kann sich offenbaren, von der Naturerscheinung läßt sich der Geist nicht bestimmen. Das höhere Verhältniß ist die freie Verehrung, daß der Mensch die Macht als freie ehrt, als Wesen erkennt, aber nicht als fremdes.

Wenn wir also die Objektivirung näher betrachten, so ist es theils, daß das Selbstbewußtseyn sich noch behält als Macht über die natürlichen Dinge, theils aber, daß in dieser Objektivität nicht bloß natürliche Dinge für dasselbe sind, sondern darin ein Allgemeines zu werden beginnt, gegen welches es dann das Verhältniß freier Verehrung hat.

Betrachten wir also das Gegenständlichwerden des Allgemeinen, wie es noch in den Kreis der Zauberei fällt, so beginnt in ihr nun das Bewußtseyn wahrhaft wesentlicher Objektivität, welche aber noch verschlossen ist, es beginnt das Bewußtseyn einer wesentlichen allgemeinen Macht. Die Zauberei ist beibehalten, aber neben sie tritt die Anschauung einer selbstständigen, wesentlichen Objektivität; das zaubernde Bewußtseyn weiß nicht sich als das Letzte, sondern die allgemeine Macht in den Dingen. Beides ist mit einander vermischt und erst, wo die freie Verehrung oder das Bewußtseyn freier Macht hervortritt, treten wir aus dem Kreis der Zauberei heraus, obgleich wir uns noch in der Sphäre der Naturreligion befinden. Zauberei ist bei allen Völkern und zu jeder Zeit vorhanden gewesen; mit der Objektivirung tritt jedoch in den höheren Stufen eine Vermittelung ein, so daß der Geist der höhere Begriff, die Macht darüber ist, oder das Vermittelnde mit dem Zauber.

Selbstbewußtseyn ist das Verhältniß mit dem Objekt, worin jenes nicht mehr das unmittelbare ist, das was innerhalb seiner befriedigt ist, sondern es findet seine Befriedigung im Anderen, vermittelst eines Anderen, in dem Durchgang durch ein

Anderes. Die Unendlichkeit der Begierde zeigt sich als eine endliche Unendlichkeit, indem sie gehemmt wird durch die Reflexion in eine höhere Macht. Der Mensch schließt sich auf und erst mit dem Aufheben seiner Besonderheit bringt er die Befriedigung seiner in das Wesen, schließt sich mit sich als Wesen zusammen und erreicht sich durch die negative Weise seiner selbst.

In der Vermittelung, wie sie uns zunächst erscheint auf äußerliche Weise, geschieht dieselbe als durch ein Anderes äußerlich bleibendes. In der Zauberei als solcher braucht der Mensch direkte Macht über die Natur. Hier übt er eine indirekte Macht, mittelst eines andern, eines Zaubermittels.

Die Momente der Vermittelung sind näher betrachtet, diese. 1. Das unmittelbare Verhältniß hierbei ist, daß das Selbstbewußtseyn als das geistige sich weiß als Macht über die Naturdinge. Diese sind wieder selbst eine Macht übereinander. Dieß ist jedoch schon eine weitere Reflexion, wir können stehen bleiben bei dem ersten unmittelbaren Verhältniß. Das Nächste, Allgemeine der Reflexion ist, daß die natürlichen Dinge in einander scheinen, im Zusammenhang mit einander stehen, eins durch das andere zu erkennen ist, seine Bedeutung hat als Ursach und Wirkung, daß sie wesentlich in einem Verhältniß sind. Dieser Zusammenhang ist schon eine Form der Objektivirung des Allgemeinen, denn das Ding ist so nicht mehr einzelnes, geht über sich hinaus, macht sich geltend im Anderen, das Ding wird breiter auf diese Weise. Ich bin im ersten Verhältniß die Idealität des Dinges, die Macht über dasselbe, jetzt aber objektiv gesetzt sind die Dinge gegen einander die Macht, das Eine ist das, was das Andere ideell setzt. Dieß ist die Sphäre der indirekten Zauberei durch Mittel, während die erste die direkte war.

Es ist dieß eine Objektivirung, die nur ein Zusammenhang äußerlicher Dinge ist und so, daß das Subjekt sich nicht die direkte Macht nimmt über die Natur, sondern nur über die Mittel. Diese vermittelte Zauberei ist zu jeder Zeit bei allen Völ-

kern vorhanden. Auch die sympathetischen Mittel gehören hierher, sie sind eine Veranstaltung, die eine Wirkung an etwas ganz anderem hervorbringen soll, das Subjekt hat die Mittel in der Hand und nur die Absicht, den Zweck, dieß hervorzubringen. Ich ist das zaubernde, aber durch das Ding selbst besiegt es das Ding. In der Zauberei zeigen sich die Dinge als ideelle. Die Idealität ist also eine Bestimmung, die ihnen als Dingen zukommt; sie ist eine objektive Qualität, welche eben durch das Zaubern zum Bewußtseyn kommt und nur selbst gesetzt, benutzt wird. Die Begierde greift die Dinge unmittelbar an. Jetzt aber reflektirt das Bewußtseyn sich in sich selbst und schiebt zwischen sich und das Ding das Ding selbst ein als das Zerstörende, indem es sich dadurch als die List zeigt, nicht selbst in die Dinge und ihren Kampf sich einzulassen. Die Veränderung, welche hervorgebracht werden soll, kann einer Seits in der Natur des Mittels liegen, die Hauptsache ist aber der Wille des Subjekts. Diese vermittelte Zauberei ist unendlich ausgebreitet und es ist schwer ihre Grenzen und das, was nicht mehr in ihr liegt, zu bestimmen. Das Princip der Zauberei ist, daß zwischen dem Mittel und dem Erfolg der Zusammenhang nicht erkannt wird. Zauberei ist überall, wo dieser Zusammenhang nur da ist, ohne begriffen zu seyn. Dieß ist auch bei den Arzeneien hundert Mal der Fall und man weiß sich keinen anderen Rath, als daß man sich auf die Erfahrung beruft. Das Andere wäre das Rationelle, daß man die Natur des Mittels kennte und so auf die Veränderung, die es hervorbringt, schlösse. Aber die Arzneikunst verzichtet darauf, aus der Natur des Mittels den Erfolg zu berechnen. Man sagt, es ist dieser Zusammenhang und dieß ist bloß Erfahrung, die aber selbst unendlich widersprechend ist. So heilte Brown mit Opium, Naphta, Spiritus rc., was man früher mit dem, was vollkommen entgegengesetzter Natur ist, kurirte. Die Grenze des bekannten und unbekannten Zusammenhangs ist daher schwer anzugeben. — In-

sofern hier eine Wirkung vom Lebendigen auf Lebendiges und noch mehr vom Geistigen auf Körperliches stattfindet, so sind hier Zusammenhänge, die nicht geläugnet werden können, und die doch so lange als unerforschlich als Zauber oder als Wunder auch erscheinen können, als man nicht den tieferen Begriff dieses Verhältnisses kennt. Beim Magnetismus hört so alles, was man sonst vernünftigen Zusammenhang nennt, auf, es ist nach der sonstigen Weise der Betrachtung ein unverständiger Zusammenhang.

Wenn der Kreis der Vermittelung in der Zauberei aufgethan ist, so eröffnet sich das ungeheure Thor des Aberglaubens, da werden alle Einzelnheiten der Existenz bedeutsam, denn alle Umstände haben Erfolge, Zwecke, jedes ist ein Vermitteltes und Vermittelndes, alles regiert und wird regiert, was der Mensch thut, hängt nach seinen Erfolgen von Umständen ab, was er ist, seine Zwecke hängen von Verhältnissen ab. Er existirt in einer Außenwelt, einer Mannigfaltigkeit von Zusammenhängen, und das Individuum ist nur eine Macht, insofern es eine Macht über die einzelnen Mächte des Zusammenhangs ist. Insofern dieser noch unbestimmt, die bestimmte Natur der Dinge noch nicht erkannt ist, so schwebt man in absoluter Zufälligkeit. Indem die Reflexion in dieß Feld der Verhältnisse eintritt, so hat sie den Glauben, daß die Dinge in Wechselwirkung stehen; dieß ist ganz richtig; der Mangel aber ist, daß der Glaube noch abstrakt ist und folglich ist darin noch nicht vorhanden die bestimmte Eigenthümlichkeit, die bestimmte Wirkungsweise, die Art des Zusammenhangs der Dinge mit anderen. Es ist ein solcher Zusammenhang, aber die Bestimmtheit ist noch nicht erkannt, daher ist denn die Zufälligkeit, Willkür der Mittel vorhanden. Die meisten Menschen stehen nach einer Seite in diesem Verhältniß, Völker stehen so darin, daß diese Ansicht die Grundansicht, die Macht über ihre Wünsche, ihren Zustand, ihre Existenz ist.

Wenn man nach einem abstrakten Grundsatz handelt, ist das Bestimmte frei gelassen. Hierher gehört die unendliche Menge

von Zaubermitteln. Viele Völker gebrauchen Zauber bei Allem, was sie unternehmen. Bei einigen wird im Legen des Fundaments eines Hauses ein Zauber angewendet, damit es glücklich bewohnt werde, keiner Gefahr zugänglich sey, die Himmelsgegend, die Richtung ist dabei bedeutsam, beim Säen muß ein Zauber den glücklichen Erfolg sichern, Verhältniß mit anderen Menschen, Liebe, Haß, Frieden, Krieg wird durch Mittel bewirkt, und da der Zusammenhang derselben mit der Wirkung unbekannt ist, so kann dieß oder jenes genommen werden. Verstand ist in dieser Sphäre nicht anzutreffen, daher kann nicht weiter davon gesprochen werden.

Man schreibt allen Völkern große Einsicht zu in die Wirkungsweisen der Kräuter, der Pflanzen ꝛc., bei Krankheiten u. s. w. Hier kann ein wahrhafter Zusammenhang stattfinden, aber ebenso leicht kann er bloß Willkür seyn. Der Verstand kommt zum Bewußtseyn, es ist ein Zusammenhang, aber die nähere Bestimmung ist ihm unbekannt, er vergreift sich in den Mitteln, die Phantasie ersetzt aus richtigem oder irrendem Instinkt das Mangelnde an dem abstrakten Grundsatz, bringt Bestimmtheit hinein, die in den Dingen als solche eigenthümliche nicht liegt.

2. Der Inhalt der ersten unmittelbaren Zauberei betraf Gegenstände, die eine Macht haben über andere einzelne Dinge, über die der Mensch unmittelbar Macht ausüben kann, dieß Zweite ist nun ein Verhältniß zu Gegenständen, die eher als selbstständig angesehen werden können, und so als Macht, daß sie dem Menschen als Anderes was nicht mehr in seiner Gewalt ist, erscheinen. Solche selbstständige natürliche Dinge sind z. B. die Sonne, der Mond, der Himmel, das Meer, Mächte, elementarisch große Gegenstände, die dem Menschen rein als unabhängig gegenüber zu treten scheinen. Steht das natürliche Bewußtseyn in diesem Kreise noch auf dem Standpunkte der einzelnen Begierde, so hat es eigentlich noch kein Verhältniß

zu diesen Gegenständen als zu allgemeinen Naturen, hat noch nicht die Anschauung ihrer Allgemeinheit, und hat es nur mit Einzelnem zu thun. Ihr Gang, das was sie hervorbringen, ist gleichförmig, ihre Wirkungsweise ist beständig, das Bewußtseyn aber, das noch auf dem Standpunkt der natürlichen Einheit steht, für welche das Beständige kein Interesse hat, verhält sich zu ihnen nur nach seinen zufälligen Wünschen, Bedürfnissen, Interessen, oder insofern ihre Wirkung als zufällig erscheint. Den Menschen auf diesem Standpunkt interessirt die Sonne und der Mond nur insofern sie sich verfinstern, die Erde nur im Erdbeben, das Allgemeine ist nicht für ihn, erregt seine Begierde nicht, ist ohne Interesse für ihn. Der Fluß hat nur Interesse für ihn, wenn er darüber fahren will. Das theoretische Interesse ist hier nicht vorhanden, sondern nur das praktische Verhalten des zufälligen Bedürfnisses. Der denkende Mensch bei höherer Bildung verehrt diese Gegenstände nicht wie sie geistige Allgemeinheiten sind, die das Wesentliche für ihn wären; in jener ersten Sphäre verehrt er sie auch nicht, weil er noch gar nicht zum Bewußtseyn des Allgemeinen gekommen ist, das in diesen Gegenständen ist. Auf diesem Standpunkt ist er zur Allgemeinheit der Existenz noch nicht gekommen; auf jenem gilt ihm die natürliche Existenz überhaupt nicht mehr. Aber in der Mitte beider ist es, daß die Naturmächte als ein Allgemeines und somit gegen das einzelne, empirische Bewußtseyn, Machthabendes auftreten. Beim Erdbeben, bei der Ueberschwemmung, der Verfinsterung kann er Furcht vor ihnen haben und Bitten an sie richten, da erscheinen sie erst als Macht, das Andere ist ihr gewöhnliches Thun, da braucht er nicht zu bitten. Dieß Bitten hat aber auch den Sinn des Beschwörens, man sagt mit Bitten beschwören, mit dem Bitten erkennt man an, daß man in der Macht des Anderen ist. Bitten ist daher oft schwer, weil ich eben dadurch die Gewalt der Willkür des Anderen in Ansehung meiner anerkenne. Man fordert die Wirkung, die Bitte

soll die Macht seyn, die über den Anderen ausgeübt wird, beides vermischt sich, die Anerkenntniß der Uebermacht des Gegenstands und anderer Seits das Bewußtseyn meiner Macht, wonach ich die Uebermacht ausüben will über diesen Gegenstand. So sehen wir bei solchen Völkern, daß sie einem Flusse opfern, wenn sie über ihn setzen wollen, der Sonne Opfer bringen, wenn sie sich verfinstert, sie machen so Gebrauch von der Macht, zu beschwören, die Mittel sollen den Zauber ausüben über die Naturmacht, sie sollen hervorbringen, was das Subjekt wünscht. Die Verehrung solcher Naturgegenstände ist so ganz zweideutig, es ist nicht reine Verehrung, sondern diese ist gemischt mit Zauber.

Mit dieser Verehrung der Naturgegenstände kann verbunden seyn, daß diese auf wesenhaftere Weise vorgestellt werden, als Genien, z. B. die Sonne als Genius. Genius des Flusses 2c. Es ist dieß eine Verehrung, in der man nicht bei der Einzelnheit des Gegenstandes stehen bleibt, sondern sein Allgemeines vorstellt und dieß verehrt. Aber indem dieß auch so auf allgemeine Weise vorgestellt wird, als Macht erscheint, so kann der Mensch dennoch das Bewußtseyn behalten über diese Genien, die Macht zu seyn, ihr Inhalt ist ärmer, nur der eines Naturwesens, er ist immer nur ein natürlicher und das Selbstbewußtseyn kann sich so als Macht darüber wissen.

3. Die nächste Objektivirung ist die, daß der Mensch eine selbstständige Macht außer ihm anerkennt und findet in der Lebendigkeit. Das Leben, die Lebendigkeit im Baum schon, noch mehr im Thier ist ein höheres Princip als die Natur der Sonne oder des Flusses. Es ist deswegen geschehen unter einer unendlichen Menge von Völkern, daß Thiere verehrt als Götter sind. Dieß erscheint uns das Unwürdigste zu seyn, aber in Wahrheit ist das Princip des Lebens höher als das der Sonne. Das Thier ist eine vornehmere, wahrhaftere Existenz als solche Naturexistenz, und es ist insofern weniger unwürdig, Thiere als

Götter zu verehren, als Flüsse, Sterne ꝛc. Das Leben des Thieres kündigt eine regsame Selbstständigkeit der Subjektivität an, um die es hier zu thun ist. Sein Selbstbewußtseyn ist es, was der Mensch sich objektiv macht und die Lebendigkeit ist die Form, die Weise der Existenz, die allerdings der geistigen am nächsten verwandt ist. Die Thiere werden noch von vielen Völkern, besonders in Indien und Afrika, verehrt. Das Thier hat diese stille Selbstständigkeit, Lebendigkeit, die sich nicht preisgiebt, die dieß und jenes vornimmt, es hat zufällige willkürliche Bewegung, es ist nicht zu verstehen, hat etwas geheimes in seinen Wirkungsweisen, seinen Aeußerungen, es ist lebendig, aber nicht verständlich, wie der Mensch dem Menschen. Dieß Geheimnißvolle macht das wunderbare für den Menschen aus, so daß er die thierische Lebendigkeit für höher ansehen kann als seine eigene. Noch bei den Griechen sind die Schlangen verehrt worden, sie haben von alten Zeiten her dieß Vorurtheil für sich gehabt, für ein gutes Omen zu gelten. Auf der Westküste von Afrika findet sich in jedem Hause eine Schlange, deren Mord das größte Verbrechen ist. Einer Seits werden so die Thiere verehrt, anderer Seits sind sie jedoch auch der größten Willkür in Bezug auf die Verehrung unterworfen. Die Neger machen sich das erste beste Thier zu ihrem Zauber, verwerfen es, wenn es unwirksam ist, und nehmen ein anderes.

Dieß ist das Wesen des Thierdienstes; er ist, insofern der Mensch und das Geistige sich noch nicht in seiner wahrhaften Wesenheit gefaßt hat; die Lebendigkeit des Menschen ist so nur freie Selbstständigkeit.

In diesem Kreis der Begierde, wie darin die Anerkennung des Lebendigen ist, wird jedoch diesem noch nicht die Bedeutung gegeben, die es später in der Vorstellung der Seelenwanderung erhält. Diese Vorstellung begründet sich darauf, daß der Geist des Menschen ein Dauerndes überhaupt ist, daß aber zu seiner Existenz in der Dauer er einer Leiblichkeit bedarf, und insofern

diese nun nicht Mensch ist, er einer anderen bedarf, und diese nächstverwandte ist dann das Thier. Bei dem Thierdienst, der mit der Seelenwanderung verbunden ist, ist dieß ein wichtiges und wesentliches Moment, daß mit dieser Lebendigkeit sich die Idee von einem innewohnenden Geistigen verbindet, so daß dieß eigentlich verehrt wird. Hier in diesem Kreise, wo das unmittelbare Selbstbewußtseyn die Grundbestimmung ist, ist es die Lebendigkeit überhaupt, die hier verehrt wird, daher ist denn diese Verehrung zufällig, und betrifft bald dieß Thier, bald ein anderes, fast jeder unerfüllte Wunsch bringt einen Wechsel hervor. Es ist hiermit denn auch jedes andere Ding hinreichend, ein selbst gemachtes Idol, ein Berg, Baum rc. So gut die Kinder den Trieb haben, zu spielen, und die Menschen den, sich zu putzen, so ist auch hier der Trieb vorhanden, etwas gegenständlich zu haben als ein Selbstständiges und Mächtiges, und das Bewußtseyn einer willkürlichen Verbindung, die ebenso leicht wieder aufgehoben wird, als die nähere Bestimmtheit des Gegenstandes zunächst als gleichgültig erscheint.

Es entsteht so der Fetischdienst. Fetisch ist ein verdorbenes portugiesisches Wort und gleichbedeutend mit Idol. Fetisch ist etwas überhaupt, ein Schnitzwerk, Holz, Thier, Fluß, Baum rc., und so giebt es Fetische für ganze Völker, und solche für irgend ein Individuum.

Die Neger haben eine Menge von Götzenbildern, natürlichen Gegenständen, die sie zu ihren Fetischen machen. Der nächste beste Stein, Heuschrecke, das ist ihr Lar, von dem sie erwarten, daß er ihnen Glück bringe. Das ist so eine unbekannte, unbestimmte Macht, die sie unmittelbar selbst kreirt haben: stößt ihnen daher Unangenehmes zu, so schaffen sie diesen Fetisch ab. Ein Baum, Fluß, Löwe, Tieger sind allgemeine Landesfetische. Wenn Unglück eintritt, Ueberschwemmung oder ein Krieg, so verändern sie ihren Gott. Der Fetisch ist veränderlich und sinkt zum Mittel herab, dem Individuum etwas zu verschaffen. Der

Nil der Aegypter ist dagegen ganz etwas anderes; er ist ihnen ein allgemein Göttliches, ihre substantielle unveränderliche Macht, worin sich ihre ganze Existenz befindet.

Das Letzte, worin selbstständige Geistigkeit angeschaut wird, ist wesentlich der Mensch selbst, ein Lebendiges, Selbstständiges, das geistig ist. Die Verehrung hat ihn wesentlich zum Gegenstand, und in Rücksicht der Objektivität tritt die Bestimmung ein, daß nicht jedes einzelne selbstständige Bewußtseyn es ist, welches mächtig ist über die Natur, sondern es sind einzelne wenige Mächtige, die als Geistigkeit angeschaut und verehrt werden. In existirendem Selbstbewußtseyn, das noch Macht hat, ist wesentlich der Wille, das Wissen, im Vergleich und im realen Verhältniß mit anderen das Gebietende, was als wesentlich nothwendig erscheint gegen das Andere, und ein Centrum ist unter vielen. Hier tritt also eine geistige Macht ein, die als objektiv angeschaut werden soll, und so tritt die Bestimmung hervor, daß es Eins oder Einiges seyn soll, ausschließend gegen das Andere. So sind denn ein Mensch oder einige Menschen die Zauberer, sie werden angesehen als die höchste Macht, die vorhanden ist. Gewöhnlich sind es die Fürsten, und so ist der Kaiser von China das gewalthabende Individuum über die Menschen und zugleich über die Natur und die natürlichen Dinge. Indem es so ein Selbstbewußtseyn ist, was verehrt wird, so thut sich denn gleich ein Unterschied hervor in dem, was solch ein Individuum an und für sich ist und nach seiner äußeren Existenz. Hiernach ist er Mensch, wie andere, das wesentliche Moment ist aber die Geistigkeit überhaupt, dieß für sich selbst zu seyn gegen die äußere zufällige Weise der Existenz.

Es beginnt hier ein Unterschied, der höher ist, wie wir später zu sehen haben und der in den Lamen hervortritt, der nächste ist, daß ein Unterschied gemacht wird zwischen den Individuen als solchen und als allgemeinen Mächten. Diese allgemeine geistige Macht, für sich vorgestellt, giebt die Vorstel-

lung von Genius, ein Gott, der selbst wieder eine sinnliche Weise in der Vorstellung hat, und das wirklich lebende Individuum ist dann der Priester eines solchen Idols, auf diesem Standpunkt ist indessen auch oft der Priester und der Gott zusammengehend. Seine Innerlichkeit kann hypostasirt werden, hier ist aber die Macht des Geistigen über die Existenz noch nicht von einander geschieden, und so ist denn die geistige Macht für sich nur eine oberflächliche Vorstellung. Der Priester, Zauberer ist die Hauptperson, so daß zwar einmal beides getrennt vorgestellt wird, aber wenn der Gott zur Aeußerung kommt, kräftig wird, entscheidet rc., so thut er das nur als dieser wirkliche Mensch, die Wirklichkeit verleiht dem Gott die Kraft. Diese Priester haben zuweilen auch den wirklichen Regenten über sich, wenn der Priester und Fürst unterschieden sind, einer Seits ist so der Mensch als Gott verehrt, und anderer Seits gezwungen, zu thun was die Anderen verlangen. Die Neger, die solche Zauberer haben, die nicht zugleich Regenten sind, binden sie und prügeln sie bis sie gehorchen, wenn sie nicht zaubern wollen, nicht aufgelegt dazu sind.

Die Bestimmung, daß das Geistige Gegenwart hat im Menschen, und das menschliche Selbstbewußtseyn wesentlich Gegenwart des Geistes ist, werden wir durch verschiedene Religionen sehen, sie gehört nothwendig zu den ältesten Bestimmungen. In der christlichen Religion ist sie auch vorhanden, aber auf höhere Weise und verklärt. Sie er- und verklärt es.

Beim Menschen ist es zweierlei Weise, wie er Objektivität erreicht. Die erste ist, daß er ausschließend gegen Anderes ist, die zweite ist die natürliche Weise, daß ihm das Zeitliche abgestreift wird, diese natürliche Weise ist der Tod. Der Tod nimmt dem Menschen was zeitlich, was vergänglich an ihm ist, aber er hat keine Gewalt über das, was er an und für sich ist; daß nun der Mensch in sich eine solche Region habe, da er an und für sich ist, kann auf diesem Standpunkt noch nicht zum

Bewußtseyn kommen, das Selbstbewußtseyn hat hier noch nicht die ewige Bedeutung seines Geistes. Das Abstreifen trifft nur das sinnliche Daseyn, dem Individuum wird dagegen hier behalten die ganze übrige zufällige Weise seiner Besonderheit, seiner sinnlichen Gegenwart, es ist in die Vorstellung entrückt und wird darin behalten. Dieß hat aber nicht die Form der Wahrheit, sondern was ihm so behalten wird, hat noch die Form seines ganz sinnlichen Daseyns. Die Verehrung der Todten ist daher noch ganz schwach, von zufälligem Inhalt, sie sind eine Macht, aber schwache Macht.

Das Dauernde an ihnen, was noch sinnlich auffällt, das unsterblich Sinnliche sind die Knochen. Viele Völker verehren daher die Knochen der Verstorbenen und zaubern vermittelst derselben. Man kann hierbei an die Reliquien erinnert werden und es ist so, daß die Missionare einer Seits gegen diese Verehrung eifern und anderer Seits ihrer Religion eine größere Macht zuschreiben. So erzählt ein Kapuziner, die Neger hätten Binden, deren Zubereitung mit Menschenblut zauberhaft ist und denen sie Sicherstellung des Menschen gegen die wilden Thiere zuschreiben, er habe oft gesehen, daß mit solchen Binden versehene Menschen von Thieren zerrissen worden seyen, wogegen die, denen er Reliquien angehängt, immer verschont geblieben seyen.

Die Todten verlangen also Verehrung und die besteht dann in weiter nichts, als daß ihnen eine gewisse Sorgfalt geleistet, Speise und Trank gereicht werde. Die meisten alten Völker gaben den Todten Speise ins Grab. Es ist daher die Vorstellung des Wahren, Dauernden, Aushaltenden sehr untergeordnet. Es wird auch vorgestellt, daß die Todten wieder zur Gegenwart kommen oder gedacht werden können theils als Macht, die die Vernachlässigung der Pflege rächen will, theils als hervorgezaubert, durch die Macht des Zauberers, des

wirklichen Selbstbewußtseyns und so diesem unterthan seyend. Einige Beispiele können dieß erläutern.

Der Kapuziner Cavazzi (histor. Beschreibung d. drei Königr. Congo u. s. w. München 1694), der sich längere Zeit in Congo aufhielt, erzählt vieles von diesen Zauberern, welche Singhilli heißen. Sie haben ein großes Ansehen beim Volke, und rufen dieses so oft es ihnen beliebt zusammen. Sie thun dieß immer von Zeit zu Zeit und geben an, von diesem oder jenem Verstorbenen dazu getrieben zu seyn. Das Volk muß erscheinen, jeder mit einem Messer versehen, er selbst erscheint getragen in einem Netze, geschmückt mit Edelsteinen, Federn ꝛc., die Menge empfängt ihn mit Singen, Tanzen und Frohlocken, wobei eine barbarische, betäubende, ungeheure Musik gemacht wird, welche bewirken soll, daß der abgeschiedene Geist in den Singhilli fahre, er selbst bittet diesen darum; ist dieß geschehen, so erhebt er sich und gebehrdet sich ganz nach Art eines Besessenen, zerreißt seine Kleider, rollt die Augen, beißt und kratzt sich, hierbei spricht er aus, was der Verstorbene verlangt und beantwortet die Fragen derer, die ihn nach ihren Angelegenheiten befragen. Der sprechende Todte droht Noth und Elend, wünscht ihnen Widerwärtigkeiten, schmäht auf die Undankbarkeit seiner Blutsverwandten, indem sie ihm kein Menschenblut gegeben haben. Cavazzi sagt: Es zeigt sich an ihm die Wirkung der höllischen Furie und er heult fürchterlich, er fordert sich das Blut ein, das ihm nicht dargebracht ist, ergreift ein Messer, stößt es einem in die Brust, haut Köpfe herunter, schneidet Bäuche auf und trinkt das ausströmende Blut, er zerreißt die Körper und theilt das Fleisch unter die Uebrigen, die es unbesehen fressen, obgleich es von ihren nächsten Verwandten seyn kann, sie wissen dieß Ende voraus, aber gehen doch mit dem größten Frohlocken zur Versammlung.

Die Giaki, Schagga stellen sich vor, daß die Todten Hunger und Durst haben. Wenn nun jemand krank wird oder vornehm-

lich wenn er Erscheinungen, Träume hat, so läßt er einen Singhilli kommen und befragt ihn. Der erkundigt sich nach allen Umständen und das Resultat ist, daß es die Erscheinung von einem seiner verstorbenen Verwandten sey, der hier gegenwärtig, und daß er zu einem anderen Singhilli gehen müsse, um ihn vertreiben zu lassen, denn jeder Singhilli hat sein besonderes Geschäft. Dieser führt ihn nun zu dem Grabe dessen, der ihm erschienen ist, oder der der Grund der Krankheit ist; hier wird der Todte beschworen, geschmäht, bedroht, bis er in den Singhilli fährt und entdeckt, was er verlange, um versöhnt zu seyn. So geschieht es wenn er schon lange todt ist; ist er erst kürzlich begraben, so wird die Leiche ausgegraben, der Kopf abgeschnitten und aufgeschlagen, die aus demselben fließenden Feuchtigkeiten muß der Kranke theils in Speisen verzehren, theils werden Pflaster daraus gemacht, die ihm aufgelegt werden.

Schwieriger ist es, wenn der Todte kein Begräbniß gehabt hat, von Freund, Feind oder Thieren gefressen worden ist. Der Singhilli nimmt dann Beschwörungen vor und sagt dann aus, der Geist sey in den Körper eines Affen, Vogels &c. gefahren, und bringt es dahin, daß dieser gefangen wird, das Thier wird getödtet und der Kranke verzehrt es, und damit hat der Geist alles Recht verloren, etwas zu seyn.

Es erhellt hieraus, daß insofern von Fortdauer die Rede ist, dem Geist keine absolute, freie, selbstständige Macht eingeräumt wird.

Als todt wird der Mensch dargestellt darin, daß ihm das empirische äußerliche Daseyn abgestreift worden ist, aber ihm bleibt in dieser Sphäre noch seine ganze zufällige Natur, die Objektivirung bezieht sich noch ganz auf die äußere Weise, ist noch ganz formell, es ist noch nicht das Wesentliche, was als Seyendes gilt, und das was übrig bleibt, ist noch die zufällige Natur. Die Dauer selbst, die den Todten gegeben ist, ist eine oberflächliche Bestimmung, er bleibt als zufälliges Daseyn, in der

Macht, in der Hand des lebendigen Selbstbewußtseyns, des Zauberers, so daß dieser ihn sogar noch einmal, also zweimal sterben lassen kann.

Die Vorstellung von der Unsterblichkeit hängt zusammen mit der Vorstellung von Gott, hängt immer von der Stufe ab, auf welcher der metaphysische Begriff von Gott steht. Jemehr die Macht der Geistigkeit nach ihrem Inhalt auf ewige Weise aufgefaßt wird, je würdiger ist die Vorstellung von Gott und die des Geistes des menschlichen Individuums und der Unsterblichkeit des Geistes.

So schwach, so unkräftig die Menschen hier erscheinen, so erscheinen sie auch bei den Griechen und beim Homer. In der Scene des Odysseus am Styx ruft dieser die Todten hervor, er schlachtet einen schwarzen Bock, erst durch das Blut vermögen die Schatten Erinnerung und Sprache zu bekommen; sie sind begierig nach dem Blut, damit Lebendigkeit in sie komme, Odysseus läßt einige trinken und hält die andern mit dem Schwerdt zurück.

So sinnlich die Vorstellung von dem Geiste des Menschen ist, ebenso sinnlich ist die von dem, was die Macht an und für sich ist.

In dem angeführten Beispiel ist auch zugleich enthalten, wie wenig Werth der Mensch als Individuum auf diesem Standpunkt hat; diese Verachtung, Geringachtung des Menschen durch andere ist auch unter den Negern als Zustand der Sklaverei bekannt, die ganz allgemein unter ihnen ist. Gefangene sind entweder Sklaven oder werden geschlachtet. Mit der Vorstellung der Unsterblichkeit wächst der Werth des Lebens; man sollte meinen, es sey umgekehrt, dann habe das Leben weniger Werth. Einer Seits ist dieß auch der Fall, aber anderer Seits wird damit das Recht des Individuums an das Leben um so größer, und das Recht wird erst groß, wenn der Mensch als frei in sich erkannt ist. Beide Bestimmungen, des subjektiven endlichen Für-

sichseyns und der absoluten Macht, was späterhin als absoluter Geist hervortreten soll, hängen aufs engste zusammen.

C. Der Kultus in der Religion der Zauberei.

In der Sphäre der Zauberei, wo die Geistigkeit nur gewußt wird als im einzelnen Selbstbewußtseyn, kann von Kultus, als freier Verehrung eines Geistigen und an und für sich Objektiven, nicht die Rede seyn. Dieß Verhältniß ist hier vielmehr die Ausübung der Herrschaft über die Natur, die Herrschaft von einigen Selbstbewußten über die andern, der Zauberer über die Nichtwissenden. Der Zustand dieser Herrschaft ist sinnliche Betäubung, wo der besondere Willen vergessen, ausgelöscht und das abstrakt sinnliche Bewußtseyn aufs Höchste gesteigert wird. Die Mittel, diese Betäubung hervorzubringen, sind Tanz, Musik, Geschrei, Fressen, selbst Mischung der Geschlechter, und diese sind das, was auf einem höheren Standpunkt Kultus wird.

Diese Sphäre der Zauberei ist in der Existenz vorhanden als eine ganz ausgebreitete, organisirte Monarchie und die Anschauung derselben hat etwas grandioses, majestätisches. Es sind alle früheren Momente in derselben vorhanden, besonders tritt aber die Modifikation hervor, daß die Todten nicht mehr unter den Menschen sind, nicht mehr im Reiche des bewußten Vollbringens, sondern daß sie Vorsteher der natürlichen Reiche und besonderen Zweige derselben sind. Man könnte sagen, sie werden erhoben zu Herren der Naturkreise, in der That aber werden sie herunter gesetzt zu Genien des Natürlichen und diese Genien bestimmt der selbstbewußte Wille.

Diese Vorstellung in ihrem grandiosen Verhältniß ist vorhanden gewesen in China.

Da scheinen wir in eine ganz andere, höhere Sphäre einzutreten. Himmel z. B. ist bei uns Gott ohne Beimischung von irgend etwas Physischem, aber doch scheinen wir bei dem Thiän, der zunächst eine physikalische Macht ist, insofern sie sich auch

moralisch bestimmt, nicht mehr in dieser Sphäre der Naturreligion oder des Zaubers zu stehen; aber wenn wir es näher betrachten, so sehen wir, daß der einzelne Mensch, der Wille, das empirische Bewußtseyn des einzelnen Menschen das Höchste ist.

Thiän ist das Höchste, aber nicht nur im geistigen, moralischen Sinn. Es bezeichnet vielmehr die ganz unbestimmte, abstrakte Allgemeinheit; ist der ganz unbestimmte Inbegriff physischen und moralischen Zusammenhangs überhaupt. Nebenbei ist der Kaiser Regent auf Erden, nicht der Himmel, nicht dieser hat Gesetze gegeben oder giebt sie, welche die Menschen respektiren, göttliche Gesetze, Gesetze der Religion, Sittlichkeit. Nicht Thiän regiert die Natur, sondern der Kaiser regiert Alles, und er nur ist im Zusammenhang mit diesem Thiän.

Er nur bringt dem Thiän Opfer an den vier Hauptfesten des Jahres; es ist nur der Kaiser, der sich unterredet mit Thiän, seine Gebete richtet an ihn, er steht allein in Konnexion mit ihm und regiert Alles auf Erden. Der Kaiser hat auch die Herrschaft über die natürlichen Dinge und ihre Veränderungen in seinen Händen, und regiert die Mächte derselben.

Wir unterscheiden Welt, weltliche Erscheinung so, daß außer dieser Welt auch Gott regiert: da ist ein Himmel, der etwa bevölkert ist mit den Seelen der Verstorbenen. Der Himmel der Chinesen, der Thiän ist etwas ganz Leeres: die Seelen der Verstorbenen existiren zwar auch, überleben die Abscheidung vom Körper, aber sie gehören auch zur Welt und der Kaiser regiert auch über diese, setzt sie in ihre Aemter ein und ab.

Es ist dieß einzelne Selbstbewußtseyn, das auf bewußte Weise diese vollkommene Regentschaft führt.

Dabei ist merkwürdig, wie das an und für sich Seyende als Ordnung und bestimmte Existenz gewußt wird. In dieser Form wird die Substanz als Maaß gewußt. Das Weitere ist die Macht dieser Maaße, dieser Substanz — diese Macht ist der Kaiser. Das Maaß selbst ist eine feste Bestimmung; es

heißt Tao, die Vernunft. Die Gesetze des Tao oder die Maaße sind Bestimmungen, Figurationen, nicht des abstrakten Seyns oder der abstrakten Substanz, sondern feste, allgemeine Bestimmungen. Diese Figurationen können wieder abstrakter aufgefaßt werden, so sind sie Bestimmungen für die Natur und für den Geist des Menschen, Gesetze seines Willens und seiner Vernunft. — Die ausführliche Angabe und Entwickelung dieser Maaße begriffe die ganze Philosophie und Wissenschaft der Chinesen. Hier sind nur die Hauptpunkte hervorzuheben. —

Die Maaße in der abstrakten Allgemeinheit sind ganz einfache Kategorien: Seyn und Nichtseyn, das Eins und Zwei, welches denn das Viele überhaupt ist. Diese allgemeinen Kategorien sind von den Chinesen mit Strichen bezeichnet worden: der Grundstrich ist die Linie; ein einfacher Strich (—) bedeutet das Eins und die Affirmation: ja, der gebrochene (— —) Zwei, die Entzweiung und die Negation: Nein. Diese Zeichen heißen Kua (die Chinesen erzählen, sie seyen ihnen auf der Schale der Schildkröte erschienen). Es giebt vielfache Verbindungen derselben, die dann konkretere Bedeutungen von jenen ursprünglichen Bestimmungen haben. Unter diesen konkreteren Bedeutungen sind besonders die vier Weltgegenden und die Mitte, vier Berge, die diesen Weltgegenden entsprechen, und einer in der Mitte, fünf Elemente: Erde, Feuer, Wasser, Holz und Metall. Ebenso giebt es fünf Grundfarben, wovon jede einer Weltgegend angehört. Jede chinesische regierende Dynastie hat eine besondere Farbe, Element u. s. w.; so giebt es auch fünf Grundtöne in der Musik; fünf Grundbestimmungen für das Thun des Menschen in seinem Verhalten zu Anderen. Die erste und höchste ist das Verhalten der Kinder zu den Eltern, die zweite die Verehrung der verstorbenen Voreltern und der Todten, die dritte der Gehorsam gegen den Kaiser, die vierte das Verhalten der Geschwister zu einander, die fünfte das Verhalten gegen andere Menschen. —

Diese Maaßbestimmungen machen die Grundlage aus: sie machen die Vernunft aus. Die Menschen haben sich denselben gemäß zu halten; was die Naturelemente betrifft, so sind die Genien derselben vom Menschen zu verehren. —

Es giebt Menschen, die sich dem Studium dieser Vernunft ausschließend widmen, sich von allem praktischen Leben fern halten und in der Einsamkeit leben: doch ist es immer die Hauptsache, daß diese Gesetze im praktischen Leben gehandhabt werden. Wenn sie aufrecht gehalten sind, wenn die Pflichten von den Menschen beobachtet werden, so ist Alles in Ordnung, in der Natur wie im Reiche; es geht dem Reiche und den Individuen wohl. Dieß ist ein moralischer Zusammenhang zwischen dem Thun des Menschen und dem, was in der Natur geschieht. Betrifft das Reich Unglück, sey es durch Ueberschwemmung oder durch Erdbeben, Feuersbrünste, trockene Witterung u. s. w., so kommt dieß alleine daher, daß der Mensch nicht die Vernunftgesetze befolgt hat, daß die Maaßbestimmungen im Reiche nicht gut aufrecht erhalten worden sind. Dadurch wird das allgemeine Maaß zerstört nnd es bricht solches Unglück herein. — Das Maaß wird hier also als das an und für sich Seyende gewußt. Dieß ist die allgemeine Grundlage. Das Weitere betrifft nun die Bethätigung des Maaßes. — Die Aufrechterhaltung der Gesetze kommt dem Kaiser zu, dem Kaiser als dem Sohne des Himmels, Thiän-dsző, welcher das Ganze, die Totalität der Maaße ist. Der Himmel ist ein Mal, das sichtbare Himmelsgewölbe, dann aber, die Macht der Maaße. Der Kaiser ist unmittelbar der Sohn des Himmels, er hat das Gesetz zu ehren und demselben Anerkennung zu verschaffen. In einer sorgfältigen Erziehung wird der Thronfolger mit allen Wissenschaften und den Gesetzen bekannt gemacht. Der Kaiser erzeigt allein dem Gesetze die Ehre; seine Unterthanen haben nur ihm, als welcher die Gesetze handhabt, Ehre zu erweisen. Der Kaiser bringt Opfer. Dieß ist nichts Anderes, als daß der Kai-

ser sich niederwirft und das Gesetz verehrt. Ein Hauptfest unter den wenigen chinesischen Festen ist das des Ackerbaues, der Kaiser steht demselben vor; an dem Festtage pflügt er selbst den Acker; das Korn, welches auf diesem Felde wächst, wird zum Opfer gebraucht. Die Kaiserin hat den Seidenbau unter sich, der den Stoff zur Bekleidung hergiebt, wie der Ackerbau die Quelle aller Nahrung ist. — Wenn Ueberschwemmungen, Seuchen und dergl. das Land verwüsten und plagen, so geht das allein den Kaiser an; wenn er und seine Magistratspersonen das Gesetz ordentlich aufrecht erhalten hätten, so wäre das Unglück nicht eingetreten. Der Kaiser empfiehlt daher den Beamten, in sich zu gehen und zu sehen, worin sie gefehlt hätten, so wie er selbst in der Meditation und Buße zubringt, weil er nicht recht gehandelt habe. — Von der Pflichterfüllung hängt also die Wohlfahrt des Reiches und der Individuen ab. Auf diese Weise reducirt sich der ganze Gottesdienst für die Unterthanen auf ein moralisches Leben: die chinesische Religion ist so eine moralische Religion zu nennen (in diesem Sinne hat man den Chinesen Atheismus zuschreiben können). — Diese Maaßbestimmungen und Angaben der Pflichten rühren meistentheils von Konfucius her: seine Werke sind überwiegend solchen moralischen Inhalts.

Diese Macht der Gesetze und der Maaßbestimmungen ist ein Aggregat von vielen besondern Bestimmungen und Gesetzen: diese besonderen Bestimmungen müssen nun auch als Thätigkeiten gewußt werden; als Besonderes sind sie der allgemeinen Thätigkeit unterworfen, nämlich dem Kaiser, welcher die Macht der gesammten Thätigkeiten ist. Diese besonderen Mächte werden nun auch als Menschen vorgestellt, besonders sind es die abgeschiedenen Voreltern der existirenden Menschen; denn der Mensch wird besonders als Macht gewußt, wenn er verstorben ist. Er ist aber ebenso auch diese Macht, wenn er sich selbst von der Welt ausscheidet, d. i. wenn er sich in sich

vertieft, seine Thätigkeit bloß auf das Allgemeine, auf die Erkenntniß dieser Mächte richtet, dem Zusammenhange des täglichen Lebens entsagt und sich von allen Genüssen fern hält; dadurch ist der Mensch auch dem konkreten menschlichen Leben abgeschieden und er wird daher auch als besondere Macht gewußt. — Außerdem giebt es auch noch Geschöpfe der Phantasie, welche diese Macht inne haben: dieß ist ein sehr weit ausgebildetes Reich von solchen besonderen Mächten. Sie stehen sämmtlich unter der Macht des Kaisers, der sie einsetzt und ihnen Befehle ertheilt. — Dieses weite Reich der Vorstellung lernt man am besten aus einem Abschnitt der chinesischen Geschichte kennen, wie er sich in den Berichten der Jesuiten, in dem gelehrten Werke: Mémoires sur les Chinois, findet. An die Einsetzung einer neuen Dynastie knüpft sich unter andern die Beschreibung von dem Folgenden.

Ums Jahr 1122 vor Ch. G., eine Zeit, die in der chinesischen Geschichte noch ziemlich bestimmt ist, kam die Dynastie der Dscheu zur Regierung. Wu-wang war aus dieser der erste Kaiser, der letzte der vorhergehenden Dynastie Dscheu-sin hatte wie seine Vorgänger schlecht regiert, so daß die Chinesen sich vorstellten, der böse Genius, der sich ihm einverleibt, habe regiert. Mit einer neuen Dynastie muß sich alles erneuen auf Erden und am Himmel, es giebt neue Gesetze, Musik, Tänze, Beamte rc. und nicht nur die Beamten der Wirklichkeit, sondern auch die, welche Todte sind, werden erneuert.

Der Kaiser beherrscht die Natur und setzt dieß alles ein. Eine Hauptsache ist, daß die Gräber der vorhergehenden Dynastie zerstört werden, daß den Beamten die Ehre geraubt werde. Da nun aber in dem neuen Reiche Familien vorhanden sind, die der alten Dynastie anhänglich waren, deren Verwandte höhere Aemter, besonders Kriegsämter hatten, welche zu verletzen jedoch unpolitisch wäre, so muß ein Mittel gefunden werden, ihren verstorbenen Verwandten die Ehre zu lassen. Wu-wang

führte dieß auf folgende Weise aus. Nachdem in der Hauptstadt, Peking war es noch nicht, die Flammen gelöscht waren, Flammen, die der letzte Fürst hatte anzünden lassen, um den kaiserlichen Pallast mit allen Schätzen, Weibern ꝛc. zu vernichten, so war das Reich, die Herrschaft dem Wu-wang unterworfen und der Moment gekommen, daß er als Kaiser in die Kaiserstadt einziehen, sich dem Volke darstellen und Gesetze geben sollte. Er machte jedoch bekannt, daß er dieß nicht eher könne, als bis zwischen ihm und dem Himmel alles auf angemessene Weise in Ordnung gebracht sey. Von dieser Reichskonstitution zwischen ihm und dem Himmel wurde gesagt, sie sey in zwei Büchern enthalten, die auf einem Berge bei einem alten Meister niedergelegt seyen. Das eine enthielte die neuen Gesetze und das zweite die Namen und die Aemter der Genien, Schin genannt, welche die neuen Vorsteher des Reichs in der natürlichen Welt sind, so wie die Mandarinen in der bewußten Welt. Diese Bücher abzuholen wurde der General des Wü-wang abgeschickt, dieser war selbst schon ein Schin, ein gegenwärtiger Genius, wozu er es bei seinem Leben schon durch mehr als vierzigjährige Studien und Uebungen gebracht hatte. Die Bücher wurden gebracht. Der Kaiser reinigte sich, fastete drei Tage, am vierten Tage mit Aufgang der Sonne trat er in Kaiserkleidung hervor mit dem Buch der neuen Gesetze, dieß wurde auf dem Altar niedergelegt, Opfer dargebracht und dem Himmel dafür gedankt. Hierauf wurden die Gesetze bekannt gemacht, welche jedesmal mit wenigen Abänderungen die alten sind. Das zweite Buch wurde nicht geöffnet, sondern der General damit auf einen Berg geschickt, um den Schin es bekannt zu machen und ihnen zu eröffnen, was der Kaiser gebiete. Es war darin ihre Ein- und Absetzung enthalten. Es wird nun weiter erzählt, auf dem Berge habe der General die Schin zusammen berufen, dieser Berg lag in dem Gebiete, aus dem das Haus der neuen Dynastie stammte. Die Abgeschiedenen hätten sich am Berge versammelt nach dem

Range höher oder niedriger, der General habe auf einem Thron in der Mitte gesessen, der zu diesem Behuf errichtet und herrlich geschmückt gewesen sey, er sey geziert gewesen mit den acht Kua, vor demselben habe die Reichsstandarte und das Scepter, der Kommandostab über die Schin auf einem Altar gelegen, ebenso das Diplom des alten Meisters, der dadurch den General bevollmächtigte, den Schin die neuen Befehle bekannt zu machen. Der General las das Diplom, dann kam es an die Schin, die bisher regierenden wurden über ihre Nachlässigkeit verwiesen, für unwürdig erklärt, weiter zu herrschen und ihres Amtes entlassen. Es wurde ihnen gesagt, sie könnten hingehen, wohin sie wollten, sogar ins menschliche Leben wieder eintreten, um auf diese Weise von Neuem Belohnungen zu verdienen. Nun rief der General die neuen Schin auf, die befördert werden sollten und gab ihnen Instruktionen über ihre Geschäfte. Zuerst wurden Vorsteher über die vier Berge ernannt, die die vier Welttheile und die vier Jahreszeiten vorstellten; den Chinesen ist China die Welt. Dann wurde ein Prinz hervorgerufen, der unter der vorigen Dynastie eine Hauptrolle gespielt hatte, er war im Kriege ein tüchtiger und großer General, im Frieden ein treuer und pünktlicher Minister gewesen und hatte der neuen Dynastie die meisten Hindernisse in den Weg gelegt, bis er endlich im Kriege umgekommen war. Sein Name war der fünfte und sein Amt die Inspektion über alle Schin, die mit dem Regen, Winde, Donner und den Wolken beauftragt waren, er sollte eingesetzt werden und durch den General der neuen Dynastie, der den Krieg mit ihm geführt hatte. Sein Name mußte zweimal gerufen und ihm erst der Kommandostab gezeigt werden, ehe er näher trat, er kam mit einer verächtlichen Miene und blieb stolz stehen. Der General redete ihn an: Du bist nicht mehr, was du unter den Menschen warst, bist nichts als ein gemeiner Schin, der noch kein Amt hat, ich soll dir vom Meister eins übertragen, ehre diesen Befehl. Hierauf fiel der Schin

nieder und es wurde ihm eine lange Rede gehalten und er zum Chef jener Schin ernannt. Er bekam, Regen zur rechten Zeit zu machen, die Wolken zu zertheilen, wenn sie eine Ueberschwemmung verursachen könnten, den Wind nicht zum Sturm werden zu lassen und den Donner nur walten zu lassen, um die Bösen zu erschrecken und sie zu veranlassen, in sich zurückzukehren. Er erhielt vierundzwanzig Adjutanten, deren jeder seine besondere Inspektion bekam, welche alle vierzehn Tage wechselte, unter diesen erhielten andere, andere Departements. Die Chinesen haben fünf Elemente, diese bekamen Chefs. Ein Schin bekam die Aufsicht über das Feuer in Rücksicht auf Feuersbrünste, sechs Schin wurden über die Epidemien gesetzt und erhielten den Auftrag, zur Erleichterung der menschlichen Gesellschaft, sie zuweilen vom Ueberfluß an Menschen zu reinigen. Nachdem alle Aemter vertheilt waren, wurde das Buch dem Kaiser wieder übergeben und es macht noch den astrologischen Theil des Kalenders aus. Es erscheinen in China jährlich zwei Adreßkalender, der eine über die Mandarinen, der andere über die unsichtbaren Beamten, die Schin. Bei Mißwachs, Feuersbrünsten, Ueberschwemmungen rc. werden die betreffenden Schin abgeschafft, ihre Bilder gestürzt und neue ernannt. Hier ist also die Herrschaft des Kaisers über die Natur eine vollkommen organisirte Monarchie.

2. Die Religion des Insichseyns.

a. Begriff derselben.

Wir haben oben gesehen, daß die Objektivität nur in formeller Allgemeinheit bestand, der Inhalt ist noch die sinnliche Welt des ganz rohen Bewußtseyns, der Zweck ist die Begierde und das natürliche Ding nach dem Verhältniß der Befriedigung der Begierde, es ist noch nicht an und für sich seyende Objektivität, es ist noch kein Inhalt, den wir als wahrhaft anerkennen können, es ist nur die Macht des Menschen über das Natürliche. Die Religion ist die Einheit vom Endlichen und Unendlichen,

Begriff und Realität. Diese beiden Momente sind es, die wir wesentlich zu betrachten haben, um zu sehen, wie Gott sich bestimme. Das Endliche ist das unmittelbare Selbstbewußtseyn, dieser Mensch, diese Menschen, es ist die Seite der Bestimmtheit des Inhalts, die andere Seite, das Unendliche ist die Macht des Geistigen über das Zufällige, sinnlich Aeußerliche: die Macht ist also hier die Grundbestimmung, sie ist das, was die Seite des Unendlichen, Wesentlichen überhaupt ist, Macht über das Unwesentliche, aber der Inhalt der Macht ist noch kein an und für sich objektiver, wesentlicher. Die Macht als solche ist Negativität, Wesentlichkeit, aber nur in Beziehung auf Anderes, welches sie regiert, sie ist Negativität des Anderen, sie ist nicht freie Macht, sondern wesentlich Macht über etwas, so daß immer die Beziehung auf Anderes vorhanden ist.

Der nächste Fortgang ist nun dieser, daß die Seite des Unendlichen, der Wesentlichkeit auf eine tiefere, wahrhaftere Weise aufgefaßt wird, als im Vorhergehenden, oder daß das Bewußtseyn des objektiven Geistes eine andere Weise der Objektivität wird, als die bisher gesehene. Diese Bestimmung kann keine andere seyn, als daß das Bewußtseyn sich auffaßt und das Wesen nimmt als in sich selbst seyende Wesentlichkeit, sich auf sich beziehende Wesentlichkeit, Reflexion der Negativität in sich und hier ist es dann, daß die wahre objektive Allgemeinheit, dem Inhalte nach objektive Allgemeinheit anfängt. Die wahrhaft objektive Allgemeinheit beginnt in dem Insichseyn überhaupt, es gehört dazu, daß der Gedanke zu sich kommt, der Gedanke als Macht ist nur in Beziehung auf Anderes, der Gedanke muß Wesenheit fassen, die Wesenheit muß als das Wahrhafte konstituirt werden. Hier unterscheidet sich das natürlich, zufällig bestimmte Selbstbewußtseyn, die Wildheit der Begierde, die nur zur Macht kommt, von dem in sich Ruhenden, Beharrenden, dem Geist und hier in diesem Insichseyn geht der Ort auf, worin Göttlichkeit vorhanden ist. Die erstere Sphäre der Zauberei

ist eigentlich noch ohne dieselbe, hier erst fängt sie an, denn hier erst erhält das Bewußtseyn am Insichseyn, Ruhenden, ewig in sich Festen, erst wahrhaft göttliche Bestimmung. Das Unendliche, welches zunächst das Sichinsichversenken des Gedankens ist, ist allerdings zunächst noch abstrakt, und der Begriff Gottes noch auf die entfernteste Weise nicht dadurch erschöpft, aber dazu, daß der Geist in seiner Wahrheit bestimmt, erkannt, gewußt sey, gehört mehr, so schlecht jene Bestimmungen auch seyn mögen, so ist hier doch fester Boden, wahrhafte Bestimmung Gottes, die die Grundlage ausmacht. Denn das Wahre ist konkret; die Bestimmtheit darf nicht fehlen. Wenn wir diese Vorstellung mit dem Vorurtheil vergleichen, nichts von Gott zu wissen, so steht, so schlecht und niedrig sie auch aussieht, diese Religion doch höher als diejenige, welche sagt, Gott ist nicht zu erkennen, denn hier kann gar keine Verehrung stattfinden, indem man nur verehren kann, was man weiß, erkennt. Is colit Deum, qui eum novit — pflegt ein Exempel in der lateinischen Grammatik zu seyn. Das Selbstbewußtseyn hat hier doch wenigstens ein affirmatives Verhältniß zu diesem Gegenstand, denn eben die Wesenheit des Insichseyn ist das Denken selbst und dieß ist das eigentlich Wesentliche des Selbstbewußtseyns, also ist nichts unbekanntes, jenseitiges in demselben. Es hat sein eigenes Wesen affirmativ vor sich, indem es diese Wesenheit zugleich als seine Wesentlichkeit weiß, aber es stellt es sich auch vor als Gegenstand, so daß es unterscheidet dieß Insichseyn, diese reine Freiheit von sich, diesem Selbstbewußtseyn, denn dieß ist zufälliges, empirisches mannigfaltig bestimmtes Fürsichseyn. Dieß ist die Grundbestimmung.

Die Frage ist nun, wie die Bestimmtheit seyn kann, denn wir sind noch auf dem Standpunkt der Naturreligion überhaupt und in ihr auf dem Standpunkt, auf dem die Gestalt, Bestimmtheit des Geistigen noch ist die unmittelbare Gestalt des Geistigen, die Form hat eines Diesen, Selbstbewußten. Diese ist noch die

nächste Form für dieß an sich Objektive. Dieß Unendliche ist auf sich sich beziehend nicht mehr Macht, die nur nach außen wirkt. Dieß ist die eine Bestimmung, die andere ist, daß auch das zweite Moment, die Realität zur unendlichen Form erhoben wird, dieß ist jedoch späterhin und unterschieden vom ersten. Die Erhebung der Existenz zum Unendlichen der Form ist geistiges Wissen, freie Intelligenz als solches, dieß ist etwas weiteres, hier ist die Form noch die unmittelbare und zunächst die, daß sie nur dieses Selbstbewußtseyn ist. Weil beides, die Bestimmung des Unendlichen und die Realität, wie gesagt, unterschieden ist, so ist es denn auch hier nothwendig, daß auch diese Form eine eigenthümliche Seite der Religion ausmache und der Geist auf dieser Stufe sich feststelle. Diese Seite ist die Ruhe in sich selbst.

b. Geschichtlich ist diese Religion vorhanden als die des Foe; sie ist die Religion der Mongolen, Thibetaner im Norden und im Westen China's, ferner der Birmanen und Ceylonesen, wo jedoch das, was hier Foe heißt, Buddha genannt wird, beides ist gleichbedeutend und es ist die Religion, welche wir unter der Form der Lamaischen kennen. Der Unterschied zwischen der Religion des Foe und dem Lamaismus ist nur oberflächlich. In der Religion des Lama ist die Gestalt, die Seite der Realität dieß Selbstbewußtseyn, ein wirklicher lebender Mensch, aber es giebt mehrere solcher obersten Lamen, vornehmlich drei, den Dalai Lama, den Lama im südlichen Thibet und den in der russischen Mongolei, welche als Götter verehrt werden; Foe und Buddha sind auch solche Individuen; nur werden sie vorgestellt als verstorben. Weil es jedoch menschliche Individuen sind, so bleibt die Zufälligkeit, daß es mehrere seyn können; so wird von Buddha gesagt, daß er jetzt als Gautama (Godama, Retter der Seelen) in Birmanien verehrt wird, und es giebt deßhalb mehrere Lamen. Gautama soll einige vierzig Jahre vor Ch. G. gelebt haben; da er Erlöser der Seelen heißt,

so fällt schon der Accent auf die Seele, auf das Geistige. Er wird vorgestellt nach Buddha, auf diesen folgend, als eine Inkarnation desselben und so wird er jetzt verehrt.

Es gab auch unter den Chinesen schon eine Klasse von Menschen, die sich innerlich beschäftigten, die nicht nur zur allgemeinen Staatsreligion des Thiän gehörten, sondern eine Sekte, die sich dem Denken ergab, in sich es zum Bewußtseyn zu bringen suchte, was das Wahre sey. Die nächste Stufe aus dieser ersten Gestaltung der natürlichen Religion, welche eben war, daß das unmittelbare Selbstbewußtseyn sich als das Höchste, als das Regierende weiß nach dieser Unmittelbarkeit, ist die Rückkehr des Bewußtseyns in sich selbst, die Forderung, daß das Bewußtseyn in sich selbst meditirend ist, und das ist die Sekte des Tao.

Damit ist verbunden, daß diese Menschen, die in den Gedanken, das Innere zurückgehn, auf die Abstraktion des Gedankens sich legen, zugleich die Absicht hatten, unsterbliche, für sich reine Wesen zu werden, theils, indem sie erst eingeweiht waren; theils, indem sie die Meisterschaft, das Ziel erlangt, sich selbst für höhere Wesen, auch der Existenz, Wirklichkeit nach, hielten.

Diese Richtung zum Innern, die den Uebergang zur zweiten Form ausmachte — zu Tao, dem abstrahirenden reinen Denken, finden wir also schon im Alterthum bei den Chinesen. Eine Erneuerung, Verbesserung der Lehre des Tao fällt in spätere Zeit, und diese wird vornehmlich dem Lao-Dszö zugeschrieben, einem Weisen, etwas älter aber gleichzeitig mit Konfucius und Pythagoras.

Konfucius ist durchaus moralisch, kein spekulativer Philosoph. Der Thiän, diese allgemeine Naturmacht, welche Wirklichkeit durch die Gewalt des Kaisers ist, ist verbunden mit moralischem Zusammenhang und diese moralische Seite hat Konfucius vornehmlich ausgebildet.

Bei der Sekte des Tao ist der Anfang, in den Gedanken, das reine Element überzugehen; aber damit hat keine höhere

geistige Religion sich begründet: die Bestimmungen des Tao bleiben vollkommene Abstraktionen, und die Lebendigkeit, das Bewußtseyn, das Geistige fällt, so zu sagen, nicht in den Tao selbst, sondern durchaus noch in den unmittelbaren Menschen: Lao-Dszö ist dann auch ein Schin oder als Buddha erschienen. Diejenigen, welche von der Sekte des Tao sind, sagen von Lao-Dszö, daß er als Buddha erschienen.

Für uns ist Gott das Allgemeine, aber in sich bestimmt, Gott ist Geist, seine Existenz ist die Geistigkeit. Hier ist die Wirklichkeit, Lebendigkeit des Tao noch das wirkliche, unmittelbare Bewußtseyn, daß er zwar ein Todtes ist, wie Lao-Dszö, sich aber transformirt in andere Gestalten, in seinen Priestern lebendig und wirklich vorhanden ist.

Wie Thiän, dieses Eine das Herrschende, aber nur diese abstrakte Grundlage, der Kaiser die Wirklichkeit dieser Grundlage, das eigentlich Herrschende ist, so ist dasselbe der Fall bei der Vorstellung der Vernunft. Diese ist ebenso die abstrakte Grundlage, die erst im existirenden Menschen ihre Wirklichkeit hat.

Da das Allgemeine nur die abstrakte Grundlage ist, so bleibt der Mensch darin ohne eigentlich immanentes, erfülltes Inneres, er hat keinen Halt in sich. Halt hat er erst in sich, wenn die Freiheit, Vernünftigkeit eintritt, indem er das Bewußtseyn ist, frei zu seyn und diese Freiheit als Vernunft sich ausbildet.

Diese ausgebildete Vernunft giebt absolute Grundsätze, Pflichten, und der Mensch, der sich dieser absoluten Bestimmungen in seiner Freiheit, seinem Gewissen bewußt ist, wenn sie in ihm immanente Bestimmungen sind, hat erst in sich, seinem Gewissen einen Halt. Erst insofern der Mensch von Gott weiß als Geist und von den Bestimmungen des Geistes, sind diese göttlichen Bestimmungen wesentliche, absolute Bestimmungen der Vernünftigkeit überhaupt dessen, was Pflicht in ihm, und ihm seiner Seits immanent ist.

Wo das Allgemeine nur diese abstrakte Grundlage überhaupt ist, hat der Mensch in sich keine immanente, bestimmte Innerlichkeit: darum ist alles Aeußerliche für ihn ein Innerliches; alles Aeußerliche hat Bedeutung für ihn, Beziehung auf ihn, und zwar praktische Beziehung. Im allgemeinen Verhältniß ist dieß die Staatsverfassung, das Regiertwerden von Außen.

Mit dieser Religion ist keine eigentliche Moralität, keine immanente Vernünftigkeit verbunden, wodurch der Mensch Werth, Würde in sich hätte. Alles, was eine Beziehung auf ihn hat, ist eine Macht für ihn, weil er in seiner Vernünftigkeit, Sittlichkeit keine Macht hat. Daraus folgt diese unbestimmbare Abhängigkeit von allem Aeußerlichen, dieser höchste, zufälligste Aberglaube.

Die Chinesen sind das abergläubischste Volk, in ewiger Furcht und Angst vor Allem, weil alles Aeußerliche eine Bedeutung, Macht für sie ist, das Gewalt gegen sie brauchen, sie afficiren kann. Besonders die Wahrsagerei ist dort zu Hause: in jedem Ort sind eine Menge Menschen, die sich mit Prophezeihen abgeben. Die rechte Stelle zu finden für ihr Grab, die Lokalität, das Verhältniß im Raum — damit haben sie es ihr ganzes Leben zu thun. Wenn beim Bau eines Hauses ein anderes das ihrige flankirt, die Fronte einen Winkel gegen dasselbe hat, so werden alle möglichen Ceremonien vorgenommen 2c.

Die Form, die zusammenhängt mit dieser des Insichgehens, das noch ganz abstrakt ist und von der unmittelbaren Persönlichkeit sich nicht trennt, ist das bestimmtere, intensivere Insichseyn, daß die höchste Macht, das Absolute, die absolute Macht gefaßt wird nicht in dieser Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseyns, sondern als ein Wesen, als Substanz, welches aber zugleich noch diese Unmittelbarkeit behält, daß es existirt in einem dieser Individuen oder in mehreren, welche Substanz mit der Existenz in diesen Individuen die Macht, Herrschaft, das Schaffen und die

Erhaltung der Welt, der Natur und aller Dinge ist, die absolute Macht.

Buddha ist auch bei den Indiern eine der göttlichen Inkarnationen; auch eine historische Person, wie auch Foe. Diese sind verstorbene historische Personen: sie werden verehrt, aber es wird zugleich vorgestellt, daß sie in ihren Bildern gegenwärtig und wirksam sind, wie in ihren Priestern.

Die Lamareligion ist, daß einige dieser Menschen der Gott selber sind, daß sie die Substanz sind als lebendig, hier gegenwärtig. Es hat an sich nichts Widersprechendes, daß ein Individuum, hier der Dalailama, als die absolute Macht der Substanz gewußt wird; er ist zwar sterblich, wie andere, aber doch ist der Gott in ihm gegenwärtig; er hat weiter keine außerordentliche Macht an sich, aber in ihm ist die Macht der Substanz, dieß Unmittelbare und Bewußtlose, das schlechthin durchdringende und unmittelbar vorhandene. Das hängt sehr nahe zusammen mit dem Vorigen. Hier kommt diese Substantialität vor, daß das Absolute ist das Insichseyende, diese Eine Substanz, die aber nicht, wie bei Spinoza, als eine Substanz für und in dem Gedanken nur gefaßt wird, sondern zugleich Existenz hat in der Gegenwart. Diese Gegenwärtigkeit als sinnlich in einem Menschen ist Hauptzug.

Der Hauptlamas giebt es drei: der erste, Dalailama, befindet sich in Lassa, nördlich vom Himmalaja, wohin die Europäer noch nicht gekommen sind, da diese Stadt schon zu chinesischem Gebiet gehört. Ferner ist ein anderer Lama in Klein-Thibet in Tischu Lombu, in der Gegend von Napul. Wir haben eine Beschreibung vom englischen Gesandten Turner, von dem Lama daselbst; es war derselbe ein Kind von zwei bis drei Jahren, dessen Vorgänger auf einer Reise nach Peking, wohin er vom chinesischen Kaiser berufen worden, gestorben war: wenn nämlich ein Dalailama stirbt, so hat der Gott seine persönliche Gegenwart den Menschen auf einen Augenblick

entzogen, er erscheint aber alsobald in einer anderen menschlichen Gestalt und ist nur wieder aufzusuchen, indem er an gewissen Anzeichen kenntlich ist: die Stelle dieses Kindes vertrat in Regierungsangelegenheiten ein Regent, der Minister des vorigen Dalailama's, welcher der Träger seines Bechers genannt ist. In der Mongolei endlich hält sich noch ein dritter Lama auf. Diese Lamas werden auch von den Indiern verehrt. Ueberhaupt ist die lamaische Religion über ganz Mittelasien ausgebreitet.

c. Der Kultus.

Was den Charakter der Völker betrifft, die zu dieser Religion gehören, so enthält diese Substantialität die Erhebung über das unmittelbare, einzelne Bewußtseyn, wie in der Zauberei sich dieß darstellt, wo noch das einzelne Bewußtseyn die Macht ist, die Begierde, die Rohheit noch ungebrochen.

1. Auf dieser Stufe wird das Eine, das Höchste gefaßt als dieß Substantielle: darin liegt unmittelbar die Erhebung über die Begierde, den einzelnen Willen, die Wildheit — das Versenken in diese Innerlichkeit, Einheit. Das Bild des Buddha ist in dieser denkenden Stellung, Füße und Arme übereinandergelegt, so, daß ein Zehe in den Mund geht — dieß Zurückgehen in sich, dieß an sich selbst Saugen. Der Charakter der Völker dieser Religion ist der der Stille, Sanftmuth, des Gehorsams, der über der Wildheit, der Begierde steht.

Es entstehen in diesen Völkern große religiöse Associationen: diese leben in Gemeinsamkeit, in Ruhe des Geistes, in stiller, ruhiger Beschäftigung. Ausdrücklich wird als Ziel für den Menschen, als das Höchste angegeben, zu dieser reinen Stille in sich zu gelangen. Insofern diese Stille auch als Princip ausgesprochen wird, so besonders in der Religion des Foe, so ist das Letzte, Höchste das Nichts, Nichtseyn. Aus Nichts sey Alles hervorgegangen, in Nichts gehe Alles zurück.

Das ist die absolute Grundlage, das Unbestimmte, das Vernichtetseyn alles Besonderen daß alle besonderen Existenzen,

Wirklichkeiten nur Formen sind, und nur das Nichts hat wahrhafte Selbstständigkeit, alle andere Wirklichkeit hat keine: sie sind nur etwas Accidentelles, es ist nur eine gleichgültige Form.

Für den Menschen ist denn ebenso dieser Zustand der Vernichtung der höchste, sich zu vertiefen in dieses Nichts, die ewige Ruhe, das Nichts überhaupt, das Substantielle, wo alle Bestimmungen aufhören, keine Tugend, kein Wille, keine Intelligenz ist, alle Bestimmungen der Natürlichkeit und des Geistes verschwunden sind. Durch fortwährendes Vertiefen und Sinnen in sich soll der Mensch diesem Princip gleich werden, er soll ohne Leidenschaft seyn, ohne Neigung, ohne Handlung und zu diesem Zustand kommen, Nichts zu wollen und Nichts zu thun.

Da ist von Tugend, Laster, Versöhnung, Unsterblichkeit keine Rede: die Heiligkeit des Menschen ist, daß er in dieser Vernichtung, in diesem Schweigen sich vereint mit Gott, dem Nichts, dem Absoluten. Im Aufhören aller Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele besteht das Höchste. Wenn diese Stufe erlangt ist, hat der Mensch keine Wanderungen nach dem Tode zu befürchten, da ist er identisch mit Gott. Hier ist das theoretische Moment ausgesprochen, daß der Mensch ein Substantielles, für sich ist. Das Praktische ist, daß er will: wenn er will, so ist das, was ist, Gegenstand für ihn, den er verändert, dem er seine Form aufdrückt. Der praktische Werth der religiösen Empfindung bestimmt sich nach dem Inhalte dessen, was als das Wahre gilt. In dieser Religion ist wenigstens dieser Werth vorhanden, daß diese Einheit, Reinheit, das Nichts absolut selbstständig gegen das Bewußtseyn ist, daß seine Bestimmung ist, nicht gegen das Gegenständliche zu handeln, es nicht zu bilden, sondern daß diese Stille in ihm gewähre und hervorgebracht werde. Dieses ist das Absolute: der Mensch hat aus sich Nichts zu machen. Des Menschen Werth besteht darin, daß sein Selbst-

bewußtseyn ein affirmatives Verhältniß zu jener theoretischen Substantialität hat, — das Gegentheil desjenigen Verhältnisses, welches, da der Gegenstand keine Bestimmung für dasselbe hat, nur negativer Natur ist, eben deswegen nur affirmativ ist, als Beziehung des Subjekts zu seiner eigenen Innerlichkeit, welche die Macht ist, alle Objektivität in ein Negatives zu verwandeln, — d. h. affirmativ nur in seiner Eitelkeit. — Jener stille, sanfte Sinn hat im Kultus zunächst momentan das Bewußtseyn solcher ewigen Ruhe als des wesentlichen, göttlichen Seyns, und für das übrige Leben giebt diese Bestimmtheit den Ton und Charakter; aber es steht dem Selbstbewußtseyn auch frei, sein ganzes Leben zu einem fortdauernden Zustande jener Stille und existenzlosen Betrachtung zu machen, und diese wirkliche Zurückgezogenheit aus der Aeußerlichkeit der Bedürfnisse und Wirksamkeit des Lebens in das stille Innere und so die Einigung mit dieser theoretischen Substantialität muß für die höchste Vollendung gelten.

Eine nähere Vorstellung dieser allgemeinen Bestimmungen giebt das an die Hand, was uns von den Bestimmungen berichtet wird, welche die Verehrer des Foe oder Buddha, oder auch, des Foe und Buddha, ingleichen dieses und jenes lamaischen Oberhaupts, als das Wesen solches ihres Gottes angeben.

Es sind noch zwei Bestimmungen anzugeben, die aus dem Aufgezeigten folgen, deren eine sich auf die Gestalt des Gottes, die andere auf die äußere Natur des subjektiven Selbstbewußtseyns bezieht. In Ansehung beider muß es jedoch bei den allgemeinen Grundbestimmungen belassen werden, denn weiter als solche folgen sie aus der angegebenen Bestimmung der göttlichen Natur; da diese selbst noch ganz bei der unentwickelten Abstraktion des ruhigen, bestimmungslosen Insichselbstseyns stehen bleibt. Deswegen ist alle weitere Gestaltung und Vorstellung theils empirisch-geschichtlicher, theils eingebildeter Zufälligkeit preis-

gegeben; das unausgeführtere Detail hiervon gehört einer Beschreibung der zahllosen, verworrenen Einbildungen über Begebenheiten, Schicksale jener Gottheiten, ihrer Freunde und Schüler, so wie den weiteren Ceremonien und Gewohnheiten des äußeren Kultus an, eine Materie, die ihrem Gehalte nach nicht viel Interesse noch Werth anderer Art, und aus dem angegebenen Grunde nicht das Interesse des Begriffes hat.

Das Wesentliche ist, daß der Mensch in seinem Sinn sich auf diese negative Weise zu verhalten hat, sich nur zu wehren, nicht gegen das Aeußerliche, sondern gegen sich selbst. Bei den Buddhisten heißt dieser Zustand Nieban, da ist der Mensch nicht schwer, nicht mehr dem Gewicht, der Krankheit, dem Alter unterworfen, dem Tod; er ist anzusehen als Gott selbst, ist Buddha geworden. Der Hauptkultus des Menschen ist, sich zu vereinen mit diesem Nichts, sich alles Bewußtseyns, aller Leidenschaften zu entschlagen.

Auf den ersten Anblick muß es auffallen, daß der Mensch Gott denke als Nichts, dieß muß als die größte Sonderbarkeit erscheinen, aber näher betrachtet, heißt diese Bestimmung: Gott ist schlechthin nichts Bestimmtes, das Unbestimmte; es ist keine Bestimmtheit irgend einer Art, die Gott zukommt, er ist das Unendliche, das ist so viel, als: Gott ist die Negation von allem Besonderen.

Wenn wir die Formen, die wir heut zu Tage hören, die gäng und gäbe sind, betrachten, Gott ist das Unendliche, das Wesen, das reine, einfache Wesen, das Wesen der Wesen, und nur das Wesen, so ist das entweder ganz oder ziemlich gleichbedeutend mit dem, daß Gott das Nichts ist. Das heißt aber nicht, daß Gott nicht ist, sondern daß er das Leere, dieses Leere Gott ist.

Jene moderne Weise ist also nur ein milderer Ausdruck dafür: Gott ist das Nichts. Das ist eine bestimmte, nothwendige Stufe: Gott ist das Unbestimmte, die Unbestimmtheit, in

dem aufgehoben, verschwunden ist diese erste Weise der Unmittelbarkeit.

2. Mit dem Nichts, mit dieser Vorstellung ist verbunden, daß der Kultus ist, sich in diese Abstraktion, vollkommene Einsamkeit, Leerheit, diese Entsagung, das Nichts zu versetzen. Hat der Mensch dieß erlangt, so sey er ununterscheidbar von Gott, ewig, identisch mit Gott. Es tritt hier die Vorstellung von der Seelenwanderung in die Lehre des Foe, Buddha wesentlich ein. Dieser Standpunkt ist eigentlich höher als der, auf welchem die Anhänger des Tao sich zu Schin, unsterblich machen sollen.

Indem dieß als höchste Bestimmung des Menschen angegeben wird durch Meditation, Zurückgehen in sich, so ist damit nicht ausgesprochen, daß die Seele an sich, als solche verharrend, wesenhaft, daß der Geist unsterblich ist, sondern nur, daß der Mensch sich erst durch diese Abstraktion, Erhebung unsterblich mache, machen solle. Der Gedanke der Unsterblichkeit liegt darin, daß der Mensch denkend ist, in seiner Freiheit, bei sich selbst, so ist er schlechthin unabhängig, ein Anderes kann nicht in seine Freiheit einbrechen, er bezieht sich nur auf sich selbst, ein Anderes kann sich nicht in ihm geltend machen.

Diese Gleichheit mit mir selbst, Ich, dieses bei sich selbst Seyende, wahrhaft Unendliche, dieses ist unsterblich, ist keiner Veränderung unterworfen, es ist selbst das Unveränderliche, das nur in sich Seyende, nur in sich sich Bewegende. Ich ist nicht todte Ruhe, sondern Bewegung, aber Bewegung, die nicht Veränderung heißt, sondern die ewige Ruhe, ewige Klarheit in sich selbst ist.

Indem Gott als das Wesenhafte gewußt, in seiner Wesenhaftigkeit gedacht wird, das Insichseyn, Beisichseyn wahrhafte Bestimmung ist, so ist in Beziehung auf das Subjekt dieß Insichseyn, diese Wesenhaftigkeit gewußt als Natur des Subjekts, das geistig ist in sich. Diese Wesenhaftigkeit kommt auch dem

Subjekte, der Seele zu, es wird gewußt, daß sie unsterblich ist, dieß, rein in sich zu existiren, daß sie dieß in sich hat, in sich rein zu seyn, aber im eigentlichen Sinne noch nicht zu existiren als diese Reinheit, d. h. noch nicht als Geistigkeit, sondern mit dieser Wesenhaftigkeit ist noch verbunden, daß die Weise der Existenz noch sinnliche Unmittelbarkeit ist, die aber nur accidentell ist.

Unsterblichkeit ist also, daß die beisichseyende Seele als wesenhaft zugleich existirend ist. Wesen ohne Existenz ist eine bloße Abstraktion, die Wesenhaftigkeit, der Begriff muß existirend gedacht werden: es gehört also die Realisation auch zur Wesenhaftigkeit, aber die Form dieser Realisation ist noch die sinnliche Existenz, die sinnliche Unmittelbarkeit. Die Seelenwanderung ist eben, daß die Seele noch beharrt nach dem Tode, aber in einer anderen sinnlichen Weise. Weil die Seele abstrakt gefaßt wird als Insichseyn, wie Gott, so ist diese Gestaltung gleichgültig, der Geist wird nicht als Konkretes gewußt, es ist nur die abstrakte Wesenheit, und das Daseyn, die Erscheinung ist nur die unmittelbare, sinnliche Gestalt. Dieß, daß der Mensch in diese Gestalt übergeht, wird dann auch zusammengebracht mit der Moralität, mit dem Verdienst. Erreicht der Mensch aber diese Vernichtung seiner selbst, diese Abstraktion, so ist er der Seelenwanderung überhoben, des Annehmens dieser Existenz, dieses Gebundenseyns an diese äußerliche, sinnliche Gestaltung.

3. Gott, ob zwar als Nichts, als Wesen überhaupt gefaßt, ist doch gewußt als dieser unmittelbare Mensch, als Foe, Buddha, Dalailama. Diese Vereinbarung kann uns am widerwärtigsten, empörendsten, unglaublichsten erscheinen, daß ein Mensch mit allen sinnlichen Bedürfnissen als Gott angesehen wird, als der, welcher die Welt ewig erschaffe, erhalte, hervorbringe. Ein Dalailama ist in dieser Vorstellung von sich, und wird als Solcher von Anderen verehrt.

Diese Vorstellung ist verstehen zu lernen, und indem wir

sie verstehen, rechtfertigen wir sie: wir zeigen, wie sie ihren Grund hat, ihr Vernünftiges, eine Stelle in der Vernunft, aber es gehört auch dazu, daß wir ihren Mangel einsehen. Wir müssen einsehen bei den Religionen, daß es nicht bloß Sinnloses ist, Unvernünftiges: das Wichtigere ist aber, das Wahre zu erkennen, wie es mit der Vernunft zusammenhängt, und das ist schwerer, als etwas für sinnlos erklären.

Das Insichseyn ist die wesentliche Stufe, daß von der unmittelbaren, empirischen Einzelheit fortgegangen wird zur Bestimmung des Wesens, der Wesenhaftigkeit, zum Bewußtseyn von der Substanz, einer substantiellen Macht, die die Welt regiert, Alles entstehen, werden läßt nach vernünftigem Zusammenhang. Insofern sie substantiell, in sich seyend ist, ist sie ein bewußtlos Wirkendes: eben damit ist sie ungetheilte Wirksamkeit, hat Bestimmung der Allgemeinheit in ihr, ist die allgemeine Macht. Es ist hier zu erinnern, um uns dieß deutlich zu machen, an Naturwirksamkeit, an Naturgeist, Naturseele: da meinen wir nicht, daß Naturgeist bewußter Geist ist, darunter denken wir uns nichts Bewußtes. Die Naturgesetze der Pflanzen, Thiere, ihrer Organisation und die Thätigkeit derselben sind ein Bewußtloses: diese Gesetze sind das Substantielle, ihre Natur, ihr Begriff; das sind sie an sich, die ihnen immanente Vernunft, aber bewußtlos.

Der Mensch ist Geist und sein Geist bestimmt sich als Seele, als diese Einheit des Lebendigen. Diese seine Lebendigkeit, die in der Explikation seiner Organisation nur Eine ist, Alles durchdringend, erhaltend, diese Wirksamkeit ist im Menschen vorhanden, so lang er lebt, ohne daß er davon weiß oder dieß will, und doch ist seine lebendige Seele die Ursache, die ursprüngliche Sache, die Substanz, welche das wirkt. Der Mensch, eben diese lebendige Seele, weiß davon nichts, will diesen Blutumlauf nicht, schreibt's ihm nicht vor; doch thut er's, es ist sein Thun, der Mensch ist thuende, wirkende Macht von

diesem, was in seiner Organisation vorgeht. Diese bewußtlos wirkende Vernünftigkeit oder bewußtlos vernünftige Wirksamkeit ist, daß der νοῦς die Welt regiert, bei den Alten, der νοῦς des Anaxagoras. Dieser ist nicht bewußte Vernunft. Man hat diese vernünftige Wirksamkeit in der neuern Philosophie auch das Anschauen genannt, besonders Schelling, Gott als anschauende Intelligenz. Gott, die Intelligenz, die Vernunft als anschauend ist das ewige Erschaffen der Natur, dieß, was Erhalten der Natur heißt: denn Erschaffen und Erhalten ist nicht zu trennen. In dem endlichen Anschauen sind wir in die Gegenstände versenkt, sie erfüllen uns. Dieß ist die niedrigere Stufe des Bewußtseyns, dieß Versenktseyn in die Gegenstände; darüber reflektiren, zu Vorstellungen kommen, aus sich Gesichtspunkte hervorbringen, diese Bestimmungen halten an diese Gegenstände, Urtheilen — das ist nicht mehr Anschauen als solches.

Das ist also dieser Standpunkt der Substantialität oder des Anschauens. Dieser Standpunkt ist, was unter dem Standpunkt des Pantheismus zu verstehen ist in seinem richtigen Sinne, dieß orientalische Wissen, Bewußtseyn, Denken von dieser absoluten Einheit, von der absoluten Substanz und der Wirksamkeit dieser Substanz in sich — einer Wirksamkeit, worin alles Besondere, Einzelne nur ein Vorübergehendes, Verschwindendes ist, nicht wahrhafte Selbstständigkeit.

Dieß orientalische Vorstellen ist entgegengesetzt dem occidentalischen, wo der Mensch in sich niedergeht, wie die Sonne, in seine Subjektivität: da ist die Einzelnheit Hauptbestimmung, daß das Einzelne das Selbstständige ist. Wie im orientalischen, daß das Allgemeine ist das wahrhaft Selbstständige, so steht in diesem Bewußtseyn die Einzelnheit der Dinge, der Menschen uns oben an; ja die occidentalische Vorstellung kann so weit gehen zu behaupten: die endlichen Dinge sind selbstständig, d. h. absolut.

Der Ausdruck Pantheismus hat das Zweideutige, welches

die Allgemeinheit überhaupt hat. Ἓν καὶ Πᾶν heißt das Eine All, das All, welches schlechthin Eines bleibt, aber Πᾶν heißt auch, Alles, und so ist es, daß es in die gedankenlose, schlechte, unphilosophische Vorstellung übergeht.

So versteht man unter Pantheismus, die Allesgötterei, — nicht Allgötterei: denn in der Allgötterei, wenn Gott das All wäre, ist nur Ein Gott; im All sind absorbirt die einzelnen Dinge, nur Schatten, Schemen: sie kommen und gehen, ihr Seyn ist eben dieß, daß es verschwindet.

In jenem ersten Sinn aber muthet man der Philosophie zu, daß sie Pantheismus sey. So sprechen besonders die Theologen.

Das ist eben die Zweideutigkeit der Allgemeinheit: nimmt man es im Sinne der Reflexionsallgemeinheit, so ist es die Allheit; diese stellt man sich zunächst vor, daß die Einzelnheit selbstständig bleibt. Aber die Allgemeinheit des Denkens, die substantielle Allgemeinheit ist Einheit mit sich, worin alles Einzelne, Besondere nur ein Ideelles ist, kein wahrhaftes Seyn hat. Diese Substantialität beginnt einer Seits hier.

Diese Substantialität ist die Grundbestimmung, aber auch nur die Grundbestimmung — der Grund ist noch nicht das Wahrhafte — auch unseres Wissens von Gott. Gott ist die absolute Macht, das müssen wir sagen, allein die Macht; Alles, was sich herausnimmt, zu sagen von sich, es sey, habe Wirklichkeit, ist nur ein Moment des absoluten Gottes, der absoluten Macht, nur Gott ist, nur Gott ist die Eine wahrhafte Wirklichkeit.

Das liegt auch in unserer Religion der Vorstellung Gottes zu Grunde. Die Allgegenwart Gottes, wenn sie kein leeres Wort ist, so ist die Substantialität damit ausgedrückt, sie liegt dabei zu Grunde. Diese tiefen Ausdrücke der Religion werden aber vom Stumpfsinne nur im Gedächtniß fortgeschwatzt, damit ist es gar nicht Ernst. So wie man dem Endlichen wahrhaf=

tes Seyn zuschreibt, so wie die Dinge selbstständig sind, Gott von ihnen ausgeschlossen, so ist Gott gar nicht allgegenwärtig, denn wenn Gott allgegenwärtig ist, so wird man zugleich sagen, er sey wirklich.

Er ist also nicht neben den Dingen, in den Poren, wie der Gott Epikurs, sondern in den Dingen wirklich: in den Dingen aber, wo Gott wirklich ist, sind die Dinge nicht wirklich. Das ist die Idealität der Dinge, aber die Dinge sind unüberwindlich erhalten, eine unüberwindliche Wirklichkeit in diesem schwachen Denken. Die Allgegenwart muß für den Geist, das Gemüth, den Gedanken eine Wahrheit, er muß Interesse daran haben. Gott ist das Bestehen aller Dinge.

Pantheismus ist ein schlechter Ausdruck, weil dieß Mißverständniß darin möglich ist, daß πᾶν genommen wird als Allheit, nicht als Allgemeinheit. Philosophie der Substantialität, nicht des Pantheismus ist die spinozische gewesen.

Gott ist in allen höheren Religionen, besonders aber in der christlichen, die absolute Eine Substanz, zugleich ist er aber auch Subjekt, und das ist das Weitere. Wie der Mensch Persönlichkeit hat, tritt in Gott die Bestimmung der Subjektivität, Persönlichkeit, Geist ein, absoluter Geist. Das ist eine höhere Bestimmung, aber der Geist bleibt dennoch Substanz, dessen ungeachtet die Eine Substanz.

Diese abstrakte Substanz, die das Letzte der spinozischen Philosophie ist, diese gedachte Substanz, die nur für das Denken ist, kann nicht Inhalt einer Volksreligion seyn, kann nicht seyn der Glaube eines konkreten Geistes. Der Geist ist konkret; es ist nur das abstrakte Denken, das in solch einseitiger Bestimmtheit, der Substanz, bleibt.

Der konkrete Geist supplirt den Mangel, und dieser Mangel ist, daß die Subjektivität fehlt, d. i. die Geistigkeit; aber hier auf der Stufe der Naturreligion ist diese Geistigkeit noch nicht als solche, noch nicht gedachte, allgemeine Geistigkeit, son-

dern sinnliche, unmittelbare: da ist es ein Mensch, als sinnliche, äußerliche, unmittelbare Geistigkeit: also in der Geistigkeit eines diesen Menschen. Wenn nun dieser Mensch uns im Kontrast bleibt von dieser Substanz, allgemeinen Substanz in sich, so muß man sich erinnern, daß der Mensch als lebendige Substantialität ist überhaupt diese substantielle Wirklichkeit in sich, die durch seine Körperlichkeit bestimmt ist; es muß gedacht werden können, daß diese Lebendigkeit auf substantielle Weise wirksames Leben in ihm ist. Dieser Standpunkt enthält die allgemeine Substantialität in wirklicher Gestalt.

Da ist die Vorstellung, daß ein Mensch in seiner Meditation, Selbstbeschäftigung mit sich, seinem Vertiefen in sich, nicht bloß in seiner Lebendigkeit die allgemeine Substanz sey, sondern in seinem Vertiefen in sich, im Centrum des νὄς, der νὄς als Centrum gesetzt, so aber, daß in ihm der νὄς nicht in seiner Bestimmung, Entwickelung sich bewußt wird.

Diese Substantialität des νὄς, diese Vertiefung vorgestellt in einem Individuum ist nicht die Meditation eines Königs, der in seinem Bewußtseyn die Administration seines Reichs vor sich hat, sondern daß dieses Vertiefen in sich als abstraktes Denken, an sich die wirksame Substantialität ist, die Erschaffung und Erhaltung der Welt.

Das ist der Standpunkt der buddhistischen und lamaischen Religion. Daß auch die Lamas Vorsteher von solchen Genossenschaften sind, die sich einem abgezogenen Leben widmen, daß diese in ähnlicher Würde gedacht werden, wie der Dalailama; ebenso, daß es mehrere Dalailamas giebt, thut der Sache keinen Eintrag.

Die subjektive Gestalt ist hier noch nicht ausschließend: erst in der Durchdringung, der Geistigkeit der Substantialität, der Subjektivität und Substanz ist Gott wesentlich Einer: so ist die Substanz wohl Eine, aber die Subjektivität, diese Gestaltungen sind mehrere, und es liegt unmittelbar in ihnen, daß sie meh-

rere sind: denn diese Gestaltung ist selbst im Verhältniß zur Substantialität, zwar als ein Wesentliches, doch auch zugleich als ein Accidentelles vorgestellt.

Denn Gegensatz, Widerspruch kommt erst im Bewußtseyn, Willen, in der besonderen Einsicht — darum können nicht mehrere weltliche Regenten in einem Lande seyn — aber diese geistige Wirksamkeit, obgleich sie zu ihrem Daseyn, Gestalt, geistige Form hat, ist doch nur Wirksamkeit der Substanz, nicht als bewußte Wirksamkeit, als bewußter Wille.

Es ist ein Unterschied zwischen Buddhismus und Lamaismus. Sie haben dieß Gemeinsame, welches angegeben worden, und die den Foe und Buddha verehren, verehren auch den Dalailama. Es ist jedoch Jener mehr unter der Form eines Verstorbenen, der aber auch unter seinen Nachfolgern gegenwärtig ist. So wird auch von Foe erzählt, er habe sich 8000 Mal inkarnirt, sey vorhanden gewesen in wirklicher Existenz eines Menschen.

Die Zauberei als Verhältniß der Macht ist wesentlich praktisch: denn die Macht ist nur als Manifestation der Richtigkeit ihres als unwesentlich Gesetzten. Indem der Mensch zum Theoretischen übergegangen ist, weiß er vom Wesentlichen als solchem; zu dieser Anschauung gekommen, weiß er sich als Denkendes, sich selbst als solch Theoretisches, Festes, Dauerndes, Substantielles, und Unsterblichkeit der Seele in weiterer Bestimmung beginnt hier; als Denkendes hat er das Bewußtseyn seiner Ewigkeit, seines wandellosen, veränderungslosen Innern. Der Grundton des Charakters ist Sanftmuth, Ruhe, und so entstehen denn große Priesterschaften und Klöster, die in stiller Beschauung des Ewigen leben, ohne an weltlichen Interessen und Geschäften Theil zu nehmen. Aber indem die Gestalt dieses Ewigen, diese ewige Subjektivität noch unmittelbare Gestalt ist, das Denken sich noch nicht zum Geist und zur Vorstellung des Geistes bestimmt hat, er ist das Entwickelnde, so hat hier das Ewige

noch keine Bestimmung in sich, es ist noch nicht geistig, ist noch unmittelbar, also körperlich, sinnliche Gestalt. Diese ist auch zufällig, menschliche oder thierische Gestalt. Mensch, Thier, die ganze Welt der Lebendigkeit wird zum bunten Kleide der farblosen Innerlichkeit. Denn das ist eine höhere Bestimmung, daß die Gestalt entsprechend sey der Bestimmtheit des Inhalts, das Insichseyn, das Ewige hat noch keinen Inhalt, also keinen Maaßstab für die Gestalt, und es kann also noch nicht davon die Rede seyn, daß die Gestalt entspreche der inneren Bestimmtheit. Der Geist kann nur eine Gestalt haben und dieß ist der Mensch, die sinnliche Erscheinung des Geistes, aber sobald das Innere nicht als Geist bestimmt ist, so ist die Gestalt zufällig, gleichgültig. Das ewige Leben des Christen ist der Geist Gottes selbst und der Geist Gottes eben dieses, Selbstbewußtseyn seiner als des göttlichen Geistes zu seyn.

Auf dieser Stufe hingegen ist das Insichseyn noch bestimmungslos, noch nicht Geist. Es ist unmittelbares Insichseyn. Hier erstreckt sich die Gleichgültigkeit der Gestalt auch auf das objektiv Ewige. Buddha ist in mehreren Gestalten, ebenso Lama; sobald ein Lama stirbt, entsteht ein anderer, so daß das Wesen in beiden dasselbe ist; der Tod ist keine Unterbrechung in Rücksicht des substantiellen Wesens. Dieser Uebergang ist zufällig und von unendlicher Mannigfaltigkeit, zum Theil roh und abenteuerlich.

Diese Religion ist die ausgebreitetste und die, welche die meisten Anhänger hat; ihre Verehrer sind zahlreicher als die des Muhamedanismus, welcher wieder mehr Anhänger zählt als die christliche Religion. Es ist damit, wie in der muhamedanischen Religion; ein einfach Ewiges macht die Grundanschauung und die Bestimmung des Inneren aus, und diese Bestimmtheit ist vornehmlich die der menschlichen Gestalt, theils lebend gegenwärtig, theils als früher gewesen vorgestellt.

Es ist geschichtlich, daß diese Religion etwas späteres ist

als die Form, wo die Macht das Herrschende ist. Die französischen Missionare haben ein Edikt des Kaisers Hia-king übersetzt, der dadurch viele Klöster aufhebt, da die darin Lebenden die Erde nicht bauten und keine Abgaben zahlten; hier sagt der Kaiser am Anfang des Edikts: Unter unseren drei berühmten Dynastieen hörte man nicht von der Sekte des Foe sprechen, erst seit der Dynastie des Hang ist sie aufgekommen. Es ist jetzt nur noch das Nähere anzugeben, um die Züge des Begriffs darin zu erkennen.

Das schon berührte Dogma der Seelenwanderung (der Metempsychosis) ist der Grund, der Ursprung der unendlichen Menge von Idolen, Bildern, die überall verehrt werden, wo Foe herrscht. Vierfüßige Thiere, Vögel, kriechende Thiere, mit einem Worte die niedrigsten Thiergestaltungen haben Tempel und werden verehrt, weil der Gott in seinen Wiedergeburten jedes bewohnt, und jeder thierische Körper bewohnt seyn kann von der Seele des Menschen.

Das Princip der Religion des Foe ist, wie gesagt, daß das Nichts das Princip, der Anfang und das Ende von Allem ist; unsere ersten Eltern sind daraus hervorgegangen und sind dahin zurückgekehrt, und nur die Form macht die Qualität, die Verschiedenheit aus. Ebenso kann man sagen, daß vom Metall Thiere und Menschen werden können, die Grundbestimmung ist eine Weise, es brauchen nur verschiedene Qualitäten dazu zu kommen. So verschiedenartig die Menschen und Dinge sind, so ist nur ein Princip, woraus sie hervorgehen und wohin sie zurückkehren, dieß ist das Nichts. Bei dem Verhältniß des Menschen zu diesem Princip gilt, daß er um glücklich zu seyn durch fortwährende Spekulation, Meditation, Sinnen über sich, sich bemühen muß, diesem Princip gleich zu werden und die Heiligkeit des Menschen ist in diesem Schweigen, sich zu vereinigen mit dem Gott. Die lauten Stimmen weltlichen Lebens müssen verstummen; das Schweigen des Grabes ist das

Element der Ewigkeit und Heiligkeit. In dem Aufhören aller Bewegung, Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele, darin besteht das Glück, und wenn der Mensch zu dieser Stufe der Vollkommenheit gekommen ist, so ist keine Abwechselung mehr, seine Seele hat keine Wanderung mehr zu befürchten, denn er ist identisch mit dem Gott Foe. Hier ist das rein theoretische Moment ausgesprochen und zur Anschauung gekommen.

Insofern der Mensch in seinem Leben nicht durch Entsagung, Versenkung in sich zu diesem Glück gekommen ist, so ist dieß Glück wohl in ihm, indem sein Geist ist dieß Ansichseyn, aber er bedarf noch der Dauer, er ist der Veränderung nicht unterworfen, bedarf aber des Leiblichen, und so entsteht die Vorstellung der Seelenwanderung. Hier tritt nun wieder die Zauberei ein, die Vermittelung der Priester, die zugleich das Höhere sind und die Macht über die Gestaltungen, die der Mensch annimmt; so verbindet sich mit dieser Vorstellung wieder die Seite der Macht und der Zauberei. Die Anhänger der Religion des Foe sind in dieser Rücksicht höchst abergläubig. Sie glauben, daß der Mensch in alle mögliche Gestalten übergehe, und die Priester sind die im Uebersinnlichen lebenden Beherrscher der Gestalt, welche die Seele annehmen soll, und daher sie auch von unglücksvollen Gestalten frei zu halten vermögen. Ein Missionar erzählt eine Geschichte von einem sterbenden Chinesen, der ihn habe rufen lassen und geklagt, ein Bonze, (dieß sind die Priester, die Wissenden, ihnen ist bekannt was in der andern Welt vorgeht), habe ihm gesagt, so wie er sich jetzt im Dienste des Kaisers befinde, so würde er auch nach seinem Tode darin bleiben, seine Seele würde in ein kaiserliches Postpferd übergehen, er solle dann seinen Dienst treulich thun, nicht schlagen, nicht beißen, nicht stolpern und sich mit wenig Futter begnügen.

Die Seelenwanderung gründet sich auf die Vorstellung

vom Insichseyn des Geistes, der erhoben ist über die Veränderung und damit verbindet sich die Zauberei.

Buddha ist noch das Allgemeine, das Gute, Gaudama ist er nach der jetzigen gegenwärtigen Gestalt, in der er regiert.

Ungefähr ebenso ist die Vorstellung der Lamen. Jeder Vorsteher eines Klosters heißt Lama, indessen sind der vornehmsten nur drei. Engländer, die mit dem Dalailama bekannt geworden sind, haben die größte Verehrung für ihn; sein Haupt-Charakter ist Ruhe, Sanftmuth, womit er Einsicht und ein durchaus edles Wesen verbindet. Die Völker verehren ihn, indem sie ihn in dem schönen Licht betrachten, daß er in der reinen Betrachtung lebe, und dieß ist das Substantielle, was sie als Ewiges, absolut Ewiges verehren. Wenn der Lama auf äußerliche Dinge seine Aufmerksamkeit richten muß, so ist er allein mit dem wohlthätigen Amt beschäftigt, Trost und Hülfe zu spenden, sein erstes Attribut ist Vergessen und Erbarmen.

Dieß ist der nothwendige Inhalt der ersten Weise der Naturreligion, es treten in derselben zwei Momente hervor, die wir gesehen haben, wenn wir die abstrakten Bestimmungen hervorheben. Das Erste ist das Moment der Macht, das Zweite der Reflexion in sich, das Insichseyn. Dieß Insichseyn ist die Grundlage überhaupt von aller göttlichen Idee, die Identität mit sich ist die Grundbestimmung, hier erst ist wahrhafter Boden für die Religion, und so ist es, daß indem wir beide Bestimmungen zusammenfassen, wir übergehen zur zweiten Form der Naturreligion.

II.

Die Naturreligion der Phantasie.

A. Begriff derselben.

Es ist hier das Moment der Wahrheit, in Allem, was Gott heißt, die Grundbestimmung das Beisichselbstseyn, diese ewige Ruhe in sich, absolute Reflexion in sich, wo alles Un-

terscheidende, jede Negation in sich aufgelöst ist, ein rein theoretisches Verhalten; die Unterschiede, das Verhältniß zum Anderen, die Macht, alle Unterschiede des Praktischen bestimmen sich als aufgelöst im Theoretischen. Dieß Insichseyn ist zunächst das Unbestimmte, wie der Gott Foe das Nichts, es muß geschehen, daß hier die Bestimmung eintritt, sich entwickelt in der Form und diese als göttliche Form sich nicht mehr als Macht, als unmittelbares Selbstbewußtseyn bestimmt, sondern als auf theoretischem Boden, dem Boden des Insichseyns, der Entwickelung des Wesens, des Aufgehens einer göttlichen Welt. Das Wesen ist hier nicht wahrhaft Gott, das Princip des Wesens ist zwar Insichseyn, aber noch unbestimmt, noch nicht wahrhaft; erst Einheit des Unendlichen und Endlichen ist das Wahrhafte. Das Insichseyn muß sich nach dem Begriff entwickeln, das Leben muß aufgehen, sich erfüllen zum konkreten, göttlichen Leben. Das Insichseyn ist die erste Bestimmung, die zweite ist dann die Entwickelung des Göttlichen als konkret, diese zweite Bestimmung ist zunächst noch der Naturreligion angehörig. Denn die erste unmittelbare Weise der Entwickelung ist, daß das Moment innerlich negirt wird vom Begriff; daß diese Momente auseinanderfallen, auseinandergehalten werden als selbstständig gegen einander, das ist der Fluch der Natur. Wir werden so allenthalben Anklänge des Begriffs, des Wahrhaften finden, die aber im Ganzen um so greuelhafter werden, weil sie in der Bestimmung der Natur, des Außereinander, bleiben und befangen sind. Wir haben die zufällige Objektivität als leere Form gesehen, zu der Bestimmung des Insichseyns der absoluten Identität mit sich kommt jetzt die Bestimmung des Konkreten hinzu. Das zweite ist, daß das Auseinandergehaltenwerden dieser Momente bleiben wird; das dritte ist, das Konkrete resumirt sich in sich, wird dem Begriff gemäß ideell gesetzt, gewußt. Dieß ist hier wohl vorhanden, aber in der Bestimmung der Nothwendigkeit auseinanderfallend, die Momente werden also selbst-

ständig, theoretisch angeschaut, sind der Begierde entnommen, als selbstständig, gegenständlich in ihrer Besonderheit.

Die Frage ist nun, welches sind die Formen, die Gestalten dieser Selbstständigkeit. Wir sind auch in solch einer Welt, das Bewußtseyn ist in solch einer außereinander seyenden Welt, in einer sinnlichen Welt, und es hat so mit einer Welt von bunter Mannigfaltigkeit zu thun. Im Ganzen sind es so diese, dieß ist Grundbestimmung; diese heißen wir Dinge und es ist dieß die nähere Bestimmung des Objektiven, die wir ihm geben. Ebenso haben wir es innerlich mit vielfachen Gewalten, geistigen Unterschieden, Empfindungen zu thun, die der Verstand ebenso isolirt, da ist diese Neigung, jene Leidenschaft, diese Kraft des Gedächtnisses, jene des Urtheils rc. Auch beim Denken haben wir solche Bestimmungen, von denen jede für sich ist, positiv, negativ, seyn, nicht seyn, dieß ist Selbstständigkeit für unser sinnlich nehmendes Bewußtseyn, für unsern Verstand. Wir haben auf diese Weise eine Weltansicht, Anschauung, die prosaisch ist, weil die Selbstständigkeit die Form der Dingheit, der Kräfte, der Seelenkräfte rc. mithin abstrakte Form hat. Der Gedanke ist hier nicht Vernunft, sondern Verstand und in dieser Form vorhanden.

Die Welt, das Viele hat also hier Selbstständigkeit; welches ist nun seine Form? unsere Form kann hier noch nicht die Form seyn, zu unserer prosaischen Verständigkeit gehört mehr ein Fortgang der Bildung, durch den solche Abstraktionen fest geworden sind. Daß wir die Welt so betrachten, ist Reflexion des Verstandes und ein viel späteres, dieß kann hier nicht stattfinden.

Erstens sagen wir, die Dinge sind, zweitens, sie stehen in mannigfacher Beziehung zu einander, haben Kausalzusammenhang, sind abhängig von einander, dieß zweite Moment der Verständigkeit kann hier nicht vorhanden seyn. Indem es die Philosophie ist, welche die Gestaltung bestimmt, so ist es nothwendig, daß alle

verständige, bestimmte Unterscheidung der Momente zugleich ausgelöscht ist. Erst der Verstand als reine Sichselbstgleichheit fasset die Gegenstände in diesen Kategorien auf. Weil das eine ist, so ist das andere, sagt er, und führet diese Kette des Zusammenhanges rückkehrlos in die schlechte Unendlichkeit hinaus. Also diese Form hat diese Selbstständigkeit nicht. Die Form der Selbstständigkeit, die nun hier ist, ist keine andere als die Form dessen, was die Form des konkreten Selbstbewußtseyns selbst ist, und diese erste Weise ist daher menschliche oder thierische Weise. Auf diesem Standpunkt ist Erfüllung, das Konkrete tritt ein als seyend, angeschaut, nicht mehr als Macht, in dieser ist es nur als Negatives, der Macht Unterworfenes gesetzt, das Praktische ist in der Macht nur objektiv, nicht das Theoretische, hier hingegen ist das Theoretische freigelassen.

Der Geist, indem er theoretisch ist, ist zweiseitig, er verhält als in sich, sich zu sich selbst, und verhält sich zu den Dingen, — welche die allgemeine Selbstständigkeit für ihn sind; und so brechen sich ihm die Dinge selbst entzwei, in ihre unmittelbare äußerliche, bunte Weise, und in ihr für sich seyendes, freies Wesen. Indem dieß noch nicht ein Ding, noch überhaupt die Kategorien des Verstandes sind, nicht die gedachte, abstrakte Selbstständigkeit, so ist sie die vorgestellte, freie Selbstständigkeit, und diese ist die Vorstellung des Menschen, oder wenigstens des Lebendigen, welche somit überhaupt die Objektivität der Phantasie genannt werden kann. Sich die Sonne, den Himmel, den Baum als seyend, selbstständig vorzustellen, dazu bedarf es für uns nur, es sey dessen sinnliche Anschauung oder dessen Bild, — zu dem nichts heterogen scheinendes hinzuzutreten nöthig habe, um es uns als selbstständig vorzustellen. Dieser Schein ist aber eine Täuschung, das Bild wenn es als selbstständig, als seyend vorgestellt ist, uns als solches gilt, so hat es für uns eben die Bestimmung des Seyns, einer Kraft, einer Ursachlichkeit, Wirksamkeit, einer Seele;

es hat seine Selbstständigkeit in diesen Kategorien. Aber insofern die Selbstständigkeit noch nicht zur Prosa des Verstandes fortgegangen ist, so ist Fassen und Aussprechen jener Selbstständigkeit diese Poesie, welche die Vorstellung der menschlichen Natur und Gestalt, etwas der thierischen noch, zum Träger und Wesen der äußerlichen Welt macht. Diese Poesie ist das in der That Vernünftige der Phantasie, denn dieß ist festzuhalten, wenn das Bewußtseyn, wie gesagt, noch nicht zur Kategorie fortgegangen ist, so ist das Selbstständige aus der vorhandenen Welt und zwar eben im Gegensatze des Unselbstständigen, des als äußerlich Vorgestellten zu nehmen, und dieses ist allein die Gestalt, Weise und Natur des Freien unter den Dingen.

Die nächste Folge ist, daß so wie die Gegenstände überhaupt und die allgemeinen Gedankenbestimmungen solche freie Selbstständigkeit haben, der verständige Zusammenhang der Welt aufgelöst ist; — diesen Zusammenhang bilden die Kategorien der Verhältnisse, diese sind aber nicht vorhanden, und so taumelt die Natur haltungslos vor der Vorstellung. Irgend eine Einbildung, irgend ein Interesse des Geschehens und Erfolgens, die Bewegung eines Verhältnisses ist durch nichts gebunden und beschränkt; alle Pracht der Natur und der Einbildung steht zu Gebot, den Inhalt damit zu schmücken, und die Willkür der Einbildung hat völlig ungebundenen Weg, sich dahin oder dorthin, hiedurch und dortdurch gehen zu lassen.

Durch diese eingebildete Selbstständigkeit selbst ist es nämlich ebenso, daß umgekehrt die Haltung des Inhalts und der Gestaltungen verschwindet; denn da sie bestimmten, endlichen Inhalts sind, so hätten sie ihren objektiven Halt, ihre Wiederkehr und bleibende Erneuerung allein in dem verständigen Zusammenhange, der verschwunden ist, wodurch ihre Selbstständigkeit, statt eine Wirklichkeit zu seyn, vielmehr zu einer vollkommenen Zufälligkeit wird. Die erscheinende Welt ist daher in den Dienst der Einbildung gesetzt. Die göttliche Welt ist

ein Reich der Einbildung, die um so mehr unendlich und mannigfaltig wird, als sie insofern dem Lokal einer üppigen Natur angehört, und dieses Princip begierdelosen Einbildens, der auf dem theoretischen Boden gestellten Phantasie eben einen Reichthum des Gemüths und seiner Gefühle erzeugt hat, — Gefühle, die in dieser ruhig brütenden Wärme, besonders von dem Tone wollüstiger, süßer Lieblichkeit, aber auch schwächlicher Weichheit durchdrungen sind.

Den durchgreifenden Halt allein bringt in diese Willkür, Verwirrung und Schwächlichkeit, — in diese maaßlose Pracht und Weichheit, das durch den Begriff an und für sich bestimmte System der allgemeinen Grundbestimmungen, als der absoluten Mächte, auf welche Alles zurückgeht, und die durch Alles hindurchdringen, und dieses System ist es, welches zu betrachten, das wesentliche Interesse ist, sie einer Seits durch die verkehrte sinnliche Weise des willkürlichen, äußerlich bestimmten Gestaltens hindurch zu erkennen und ihrer zu Grunde liegenden Wesenheit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, anderer Seits die Degradation zu bemerken, welche sie durch die Weise theils der Gleichgültigkeit derselben gegen einander, theils willkürlicher menschlicher und äußerlicher lokaler Sinnlichkeit erfahren, wodurch sie in den Kreis des Alltäglichsten versetzt sind, — alle Leidenschaften, lokale Züge, — Züge individueller Erinnerung, sind daran geheftet; — es ist kein Urtheil, keine Schaam, — nichts von höherer Angemessenheit der Form und des Inhalts; das alltägliche Daseyn als solches ist nicht verschwunden, zur Schönheit fortgebildet.

Es wird aus dem Bisherigen schon erhellen, daß diese Bestimmungen des göttlichen Wesens in der indischen Religion ihre Existenz haben. Von ihrer weitschichtigen, ihrer Natur nach endlosen Mythologie und mythologischen Formen haben wir hier zu abstrahiren, um uns nur an die Hauptgrundbestimmungen zu halten, welche einer Seits barok, wild, und greuliche, widerliche,

ekelhafte Verzerrungen sind, zugleich aber sich erweisen, zur inneren Quelle den Begriff zu haben, und um der Entwickelung willen, die er in diesem theoretischen Boden gewinnt, — an das Höchste der Idee erinnern, aber auch zugleich die bestimmte Verkümmerung ausdrückt, die sie erleidet, wenn sie nicht wiederum zur geistigen Natur zurückgebracht sind. — Die Entwickelung, das Auseinanderlegen der Form macht das Hauptinteresse aus, gegen eine abstrakt monotheistische Religion, ebenso als gegen die griechische — gegen eine nämlich, welche geistige Individualität zum Princip hat, aber durch das konkrete des Individualitäts-Princips.

Die erste konkrete Weise der Freiheit ist menschliches Seyn oder thierische Lebendigkeit. Das Seyn hat hier die Form menschlicher Gestaltung und es ist das Reich der Phantasie, daß die Gegenstände ganz zufällig als menschliche oder thierische Gestalten vorgestellt werden, ganz verschwenderisch mit dieser Gestaltung umgegangen wird.

Wir stehen auf der Stufe des theoretischen Elements, alle Bestimmungen, die absolut nothwendige Momente des Begriffs sind und ebenso die als sinnliche Gegenstände sind, erhalten hier Selbstständigkeit, indem das Theoretische Grundbestimmung ist, ist aller Inhalt selbstständig vorgestellt. Diese Selbstständigkeit, Objektivität ist hier noch nicht beständige Kategorie, nicht Bestimmung von Kräften, Ursachen, nicht Bestimmung der Objektivität, die wir denkend durch unsere denkende Bildung gewohnt sind, sondern die Selbstständigkeit erhält hier die Form desjenigen, was in der Vorstellung und für dieselbe das Selbstständige ist, und dieß ist das menschliche und thierische Wesen. Das Thier ist Leben, hat Seele, noch mehr das Menschliche, welches das Selbstständige gegen das Unselbstständige ist.

Wenn wir eine Vorstellung vom Selbstständigen haben, so begnügen wir uns mit einem Bilde, was wir so vorstellen und es braucht nichts Heterogenes hinzuzutreten. Wir haben ein

Bild von irgend einem sinnlichen Gegenstand oder wir machen uns eins, so brauchen wir, wenn dieß als Objekt gelten soll, uns nur vorzustellen, daß es sey und es braucht keine andere Bestimmung, ihm die Bestimmung des Selbstständigen zu geben. Weil es dann aber bei uns so ein Bild ist, so sagen wir von ihm: wir geben ihm Selbstständigkeit, wir haben seine Kraft in uns, als Willkür. Der Inhalt mag seyn, welcher er will, die Selbstständigkeit hat hier immer die Form von Verstandes-Kategorie. Es kommt aber hierauf an, daß hier nicht Kategorien sind, sondern daß das für die Vorstellung Selbstständige gegen einander die Stelle der Kategorien vertreten muß. Der Baum oder das Bild des Baums, die sinnliche Anschauung desselben, muß, wenn es als selbstständig gelten soll, die Weise der Form erhalten, unter welcher sie die Vorstellung, das Selbstständige ist gegen andere Existenz. Sonne, Meer, Baum rc. sind in der That unselbstständig gegen das Lebendige, Freie, diese Formen also sind es, die in diesem Element der Selbstständigkeit die Träger der Kategorie ausmachen für irgend einen Inhalt. Das frei menschliche Bewußtseyn und das Leben ist in der That das selbstständige und insofern haben wir diese Poesie vernünftig genannt, indem ein Inhalt des Gedankens selbstständig vorgestellt werden soll und dann menschliche oder thierische Gestalt das Selbstständige vorstellt. Die konkreten Dinge der Natur überhaupt erhalten auf diese Weise solche Gestalt freier Selbstständigkeit und es ist damit verbunden, daß aller verständige Zusammenhang in diesem Inhalt aufgelöst und vernichtet ist. Denn das Nothwendige ist das Verständige, die allgemeinen Verhältnisse des Nothwendigen machen das Verständige aus, insofern Eins gesetzt ist, so ist auch das Andere, die Abhängigkeit der Dinge von einander nach ihrer Qualität, ihrer wesentlichen Bestimmtheit ist dieser Zusammenhang. Hier ist denn damit Alles frei, selbstständig, die Einbildung ist das Herrschende, das was Interesse für die Einbildung hat, dieß ist der Grundgedanke. Die Geschichte,

die Begebenheiten sind durch nichts gebunden, die trunkene Vorstellung hat sich des nüchternen Verstandes bemächtigt, aller Inhalt steht der Einbildung offen, sie kann Alles in Beziehung setzen, allen Schmuck, alle Pracht auf die Gestalt ihres Interesses häufen, und ebenso ungebunden ist sie in ihrem Fortgang, den sie hierhin oder dorthin nehmen kann.

Weil der verständige Zusammenhang nicht vorhanden ist, so ist dann jene Selbstständigkeit nicht eine Wirklichkeit, nicht abstrakte Wirklichkeit, sondern die Selbstständigkeit erhält die Bestimmung vollkommener Zufälligkeit und die Welt mit ihrem Inhalt ist in dem Dienst der Einbildung, die göttliche Welt ist im Reich der Einbildung, die eine unendliche Mannigfaltigkeit ist und um so größer wird, je mehr der Mensch sein Gemüth, sein Gefühl ausgebildet hat. In dieser Ausbildung liegt es, daß alle Unterschiede besonders beachtet, besonders festgehalten werden, und diese Seite der Bildung ist hier im theoretischen Felde vorhanden. Die Begierde hat wenig Interesse und das, für welches sie Interesse hat, negirt sie, gegen alles Interesselose ist sie unaufmerksam und sie bleibt daher ungebildet.

Durch die Form der Selbstständigkeit erhält die Gestalt die Bestimmung der Zufälligkeit und wird so vielmehr umgekehrt unselbstständig gesetzt. Ihr Inhalt ist bestimmt, besondert, dieser erhält falscher Weise einseitig die Form der Selbstständigkeit, weil er aber nicht in besondere wahre Objektivität gesetzt ist, so bekommt er die Bestimmung der Zufälligkeit und verliert dadurch die Selbstständigkeit, seine Haltung ist der Einbildung preis gegeben. Dieß ist die abstrakte Grundbestimmung dieser Sphäre.

Wir haben so eine unendlich bunte Welt der Einbildung vor uns, ohne Zusammenhang, ein haltungsloser Taumel alles Inhalts; was noch einigen Halt hineinbringt in diesen Wirrwar der Zufälligkeit, sind die allgemeinen Grundbestimmungen des Begriffs, sie sind die absoluten Mächte, in welche alles zu-

rückkehrt. Diese Grundbestimmungen sind es, welche zu betrachten Interesse hat.

Einer Seits sind sie zu erkennen durch die verkehrte sinnliche Weise, durch die Willkür der Einbildung und indem dieß geschieht, wird der Einbildung ihr Recht gegeben, anderer Seits aber ist zu fassen, wie diese Grundbestimmungen herabgewürdigt sind, dadurch, daß sie den Schein erhalten haben, gleich zu seyn mit dem Auseinanderseyn, und durch ihre Form die äußerlich sinnliche Gestalt verdorben wird. Die Form ist es, wodurch sie in einer vollkommen geistlosen Weise auftreten.

Diese Bestimmungen des göttlichen Wesens, der göttlichen Welt, wie sie angegeben sind, haben nun, wie gesagt, in der indischen Religion ihre Existenz. Die Hauptbestimmungen zu betrachten hat Interesse; da sie dem Begriff angehören. Das Erste ist das Substantielle, diese Reflexion in sich, das Zweite ist die Form der Bestimmung des Absoluten, diese Momente sind es, die sich hier hervorthun und die anspielen an das Höchste der Idee.

Das Erste in dem Begriff, das Wahrhafte, das allgemein Substantielle ist, wie wir gesehen haben, die ewige Ruhe des Insichseyns, dieß insichselbstseyende Wesen, was die allgemeine Substanz ist. Diese ist, als das Allgemeine, die ansichseyende Macht, die nicht gegen Anderes gekehrt ist wie die Begierde, sondern die still, unscheinbar, reflektirt in sich ist, die aber damit als Macht bestimmt ist. Diese in sich verschlossen bleibende Macht in der Form der Allgemeinheit muß unterschieden werden von ihrem Wirken, dem durch sie Gesetzten und sich unterscheidenden von ihren eigenen Momenten. Macht ist das Ideelle, das Negative, wofür alles Andere nur als aufgehoben, negirt ist, aber die Macht als insichseyende, allgemeine Macht unterscheidet sich von ihren Momenten selbst und diese erscheinen deshalb als selbstständige Wesenheiten einer Seits und anderer Seits als solche, die auch vergehen in dem Einen. Sie gehö-

ren ihm an, sind nur Momente desselben, aber als unterschiedene Momente treten sie in der Selbstständigkeit auf und erscheinen als selbstständige Personen, Personen der Gottheit, die Gott, das Ganze selbst sind, so daß jenes Erste verschwindet in dieser besonderen Gestalt, aber anderer Seits verschwinden sie wieder in der einen Macht. Die Abwechselungen, einmal das Eine, das andere Mal der Unterschied als ganze Totalität, sind die den konsequenten Verstand verwirrende Inkonsequenz dieser Sphäre, aber zugleich die begriffsmäßige Konsequenz der Vernunft gegen die des abstrakt mit sich identischen Verstandes.

Die Subjektivität ist Macht in sich als die Beziehung der unendlichen Negativität auf sich; aber sie ist nicht nur Macht an sich, sondern mit der Subjektivität ist Gott erst als Macht gesetzt. Diese Bestimmungen sind wohl von einander zu unterscheiden, und sind in Beziehung sowohl auf die folgenden Begriffe von Gott, als auch auf die Verständigung über die vorhergehenden vornehmlich wichtig und darum näher in Betracht zu ziehen.

Nämlich die Macht überhaupt ist sogleich in der Religion überhaupt, und in der ganz unmittelbaren, der rohesten Naturreligion die Grundbestimmung, als die Unendlichkeit, welche das Endliche als aufgehobenes in sich setzt, und insofern dieses als außer demselben, als existirend überhaupt vorgestellt wird, doch nur ein aus jenem als seinem Grunde hervorgegangenes gesetzt wird. Die Bestimmung, auf welche es nun hierbei ankommt, ist, daß diese Macht zunächst eben nur als Grund der besonderen Gestaltungen oder Existenzen gesetzt ist, und das Verhältniß des insichseyenden Wesens zu denselben das Substantialitäts-Verhältniß ist. So ist sie nur Macht an sich, Macht als das Innere der Existenzen, und als in sich seyendes Wesen, oder als Substanz ist sie nur als das Einfache und Abstrakte gesetzt; so daß die Bestimmungen oder Unterschiede als eigends vorhandene Gestaltungen außer ihr vorgestellt werden. Dieß

in sich seyende Wesen mag wohl auch als für sich seyend vorgestellt werden, wie Brahm das Sich-Denken ist, — Brahm ist die allgemeine Seele, als schaffend geht er selbst als ein Hauch aus sich hervor, er betrachtet sich und ist nunmehr für sich selbst. Aber dadurch verschwindet nicht zugleich seine abstrakte Einfachheit, denn die Momente, die Allgemeinheit des Brahm als solche und das Ich, für welches sie ist, beide sind gegen einander nicht bestimmt, und ihre Beziehung ist daher selbst einfach. Brahm ist so als abstrakt für sich selbst seyend, zwar die Macht und der Grund der Existenz und alle aus ihm hervorgegangen, so wie in ihm, — im Zusichselbstsprechen: Ich bin Brahm, alle in ihm zurückgegangen, in ihm verschwunden sind. Entweder außerhalb seiner, als selbstständig existirende, oder in ihm, verschwundene; nur Verhältniß dieser zwei Extreme. — Aber als unterschiedene Bestimmungen gesetzt, erscheinen sie als Selbstständigkeiten außer ihm, weil er erst abstrakt, nicht konkret in ihm selbst ist.

Die Macht, auf diese Weise nur an sich gesetzt, wirkt innerlich, ohne als Wirksamkeit zu erscheinen. Ich erscheine als Macht, insofern ich Ursache und bestimmter, insofern ich Subjekt bin — indem Ich einen Stein werfe u. s. f. Aber die ansichseyende Macht wirkt auf eine allgemeine Weise, ohne daß diese Allgemeinheit für sich selbst Subjekt ist. — Diese allgemeine Wirkungsweise in ihrer wahrhaften Bestimmung aufgefaßt, sind z. B. die Naturgesetze.

Es ist bereits angegeben worden, wie dieser Standpunkt vorhanden ist, in seiner Existenz erscheint. Da ist ebenso diese Eine Substantialität und zwar als reines Denken, reines Insichseyn vorhanden, und dieses ist unterschieden, ist außerhalb der Besonderung, so, daß es an den besonderen Mächten nicht als solchen seine Existenz, Realität hat.

Es ist nicht, wie Gott an dem Sohne seine Existenz, Daseyn hat, sondern dieß Insichseyn bleibt abstrakt in sich, rein für

sich als abstrakte Macht, aber als Macht über Alles und die Besonderung, der Unterschied fällt außerhalb dieses Insichseyns.

Dieses Insichseyn, weil es so abstrakt ist, muß wieder eine Existenz haben, und diese, insofern sie selbst noch unmittelbar, außerhalb des Unterschiedes ist, nicht wahrhaft göttliche Existenz ist, ist wieder die unmittelbare Existenz im daseyenden, unmittelbaren, menschlichen Geiste.

Das Zweite ist dann der Unterschied als viele Mächte, und diese vielen Mächte als viele Götter — ein ungebundener Polytheismus, der noch nicht fortgegangen ist zur Schönheit der Gestalt: es sind noch nicht die schönen Götter der griechischen Religion, noch ist auch die Prosa unseres Verstandes vorhanden.

Diese Mächte sind theils Gegenstände, Sonne, Berge, Flüsse, oder abstraktere: das Entstehen, Vergehen, die Veränderung, das Gestalten. Das sind die besonderen Mächte; sie sind außerhalb jenes Insichseyns und also noch nicht in den Geist aufgenommen, noch nicht wahrhaft als ideell gesetzt, aber auch noch nicht vom Geist unterschieden; die Substanz ist noch nicht geistig, sie sind aber auch noch nicht außerhalb des Geistes gesetzt: sie werden nicht mit Verstand betrachtet, auch sind sie nicht Bilder einer schönen Phantasie, sondern phantastisch.

Es sind besondere Mächte, wilde Besonderheit, in der kein System ist, nur Anklänge ans Verständige, an verständige Momente, aber noch keine verständige, noch weniger vernünftige Totalität, Systematisirung, sondern eine Vielheit in bunter Menge. Diese Bestimmung ist noch nicht vorhanden, daß das Besondere mit Verstand aufgefaßt wird.

Wir sagen von einem allgemeinen Naturdaseyn, so allgemeinen Naturmächten: dergleichen ist, z. B. die Sonne ist. Das sind äußerlich Seyende, Dinge — Dinge ist dieß Prädikat des reflektirten Seyns. Hier aber ist das reine Seyn noch koncentrirt in jenes Insichseyn; das Denken hat, so zu sagen, noch nicht den ganzen Menschen, Geist durchdrungen.

Der Verstand sagt: sie sind, wir denken sie und denken sie unterschieden von uns; dieß ist ihr Prädikat, ihre Kategorie, damit werden sie prosaisch aufgefaßt. Erst wenn die Prosa, das Denken alle Verhältnisse durchdrungen hat, daß der Mensch überall abstrakt denkend sich verhält, so spricht er von äußerlichen Dingen. Hier hingegen ist das Denken nur diese Substanz, dieß Beisichseyn, ist noch nicht angewendet, die Gegenstände werden noch nicht in der Form dieser Kategorie betrachtet, als äußerliche, als zusammenhängend, als Ursache und Wirkung.

Ferner aber wird der gegenständliche Inhalt auch nicht in der Weise der Schönheit aufgefaßt, diese Mächte, allgemeine Naturgegenstände oder die Mächte des Gemüths z. B. die Liebe, noch nicht als schöne Gestalten. Dazu, zur Schönheit der Gestalt, gehört freie Subjektivität, die im Sinnlichen, im Daseyn zugleich frei ist und frei sich weiß.

Denn das Schöne ist wesentlich das Geistige, das sich sinnlich äußert, sich zeigt in sinnlichem Daseyn, aber so, daß das sinnliche Daseyn vom Geistigen ganz und gar durchdrungen, daß das Sinnliche nicht für ist, sondern nur durchaus Bedeutung hat im Geistigen, durch das Geistige, das Zeichen des Geistigen ist; daß das Sinnliche nicht sich selbst zeigt, sondern sogleich etwas Anderes vorstellt, als es selbst ist.

Das ist die wahrhafte Schönheit. Am lebendigen Menschen sind viele äußerliche Einwirkungen, die die reine Idealisirung, diese Subsumtion des Leiblichen, Sinnlichen unter das Geistige hemmen.

Hier ist dieses Verhältniß noch nicht und darum nicht, weil das Geistige nur erst noch in dieser abstrakten Bestimmung der Substantialität vorhanden ist, also entwickelt auch wohl zu diesen Besonderungen, besonderen Mächten, aber die Substantialität ist noch für sich, hat noch nicht durchdrungen, überwunden diese Besonderung, diese ihre Besonderheiten und das sinnliche, natürliche Daseyn.

Die Substanz ist, so zu sagen, ein allgemeiner Raum, der das, womit er erfüllt ist, die Besonderung, die aus ihm hervorging, noch nicht organisirt, idealisirt sich unterworfen hat.

Indem aber diese Mächte zugleich nicht vorgestellt werden in allgemeiner Weise, nicht gedacht, sondern nur für die Vorstellung als selbstständig, so wird ihnen diese Selbstständigkeit zugeschrieben, die der Mensch hat. Die höchste Bestimmung, zu der gegriffen wird, ist die geistige: sie werden personificirt, aber auf phantastische, noch nicht auf schöne Weise.

Die Substanz ist die Grundlage, so, daß die Unterschiede aus dem Einen heraustreten, erscheinen als selbstständige Götter, allgemeine Mächte, aber daß diese Götter ebenso, als sie selbstständig sind, sich wieder auflösen in die Einheit.

Diese ungeheure Inkonsequenz ist da vorhanden, geht durch die Selbstständigkeit der Götter so, daß sie das Eine sind, wodurch ihre besondere Gestalt, Natur, ihre Besonderheit wieder verschwindet. Zugleich ist dieses Eine, diese Substanz nicht bloß objektiv gewußt, sie hat noch nicht diese Objektivität für das Denken, sondern das Eine hat wesentlich Existenz im menschlichen Bewußtseyn, als Mensch, der sich zu dieser Abstraktion erhebt, wesentlich Existenz als menschliches Bewußtseyn.

Die Selbstständigkeit der Naturmächte ist geistige Persönlichkeit, aber diese Kategorien: „Selbstständigkeit, Ding," haben noch nicht diese Gewalt, der Geist ist noch nicht zum Verstand fortgerückt, sondern selbstständig sind sie, indem sie personificirt werden.

B. Vorstellung des objektiven Inhalts dieser Stufe.

Der Grundinhalt ist die Eine, einfache, absolute Substanz; diese ist das, was die Indier Brahm nennen. Brahm ist das Neutrum, die Gottheit, wie wir sagen; Brahma drückt dieß allgemeine Wesen mehr als Person, Subjekt aus. Aber es ist ein Unterschied, der nicht konstant angewendet wird und schon in

den verschiedenen casibus verwischt sich dieser Unterschied von selbst, da masculinum und neutrum viele gleiche casus haben, und es ist auch in dieser Rücksicht kein großer Accent auf diesen Unterschied zu legen, weil der Inhalt des Brahma das Gesagte bleibt, Brahm nur oberflächlich personificirt wird, so, daß der Inhalt doch bleibt diese einfache Substanz.

An dieser einfachen Substanz treten, wie gesagt, auch die Unterschiede hervor und es ist merkwürdig, daß diese Unterschiede auch vorkommen so, daß sie nach dem Instinkte des Begriffs bestimmt sind. Das Erste ist die Totalität überhaupt als Eine, ganz abstrakt genommen; das Zweite die Bestimmtheit, der Unterschied überhaupt, und das Dritte, der wahrhaften Bestimmung nach, ist, daß die Unterschiede in die Einheit zurückgeführt werden, die konkrete Einheit.

Diese Dreiheit des Absoluten, nach seiner abstrakten Form gefaßt, wenn es formlos ist, ist es bloß Brahm, das leere Wesen; nach seiner Bestimmtheit ist es eine Drei, aber nur in einer Einheit, so, daß diese Trias nur eine Einheit ist.

Bestimmen wir das näher und sprechen wir in anderer Form davon, so ist das Zweite dieß, daß Unterschiede, unterschiedene Mächte sind: der Unterschied hat aber gegen die Eine Substanz, die absolute Einheit kein Recht und insofern er kein Recht hat, so kann dieß die ewige Güte genannt werden, daß auch das Bestimmte existirt, — diese Manifestation des Göttlichen, daß auch das Unterschiedene dazu kommt, daß es ist. Es ist dieß die Güte, durch welche das durch die Macht als Schein gesetzte momentanes Seyn erhält. In der Macht ist es absorbirt; doch die Güte läßt es bestehen.

Zu diesem Zweiten kommt das Dritte, die Gerechtigkeit hervor, daß das seyende Bestimmte nicht ist, das Endliche sein Ende, Schicksal, Recht erlangt, dieß, verändert zu werden, überhaupt zu werden zu einer anderen Bestimmtheit; das ist die Gerechtigkeit überhaupt. Dazu gehört abstrakter Weise das Wer-

den, das Entstehen, Vergehen: denn auch das Nichtseyn hat kein Recht, ist abstrakte Bestimmung gegen das Seyn und ist selbst das Uebergehen in die Einheit.

Diese Totalität, die Einheit ist, ein Ganzes, ist, was bei den Indiern Trimurti heißt — Murti = Körper — (wie alle Emanationen des Absoluten Murti genannt werden) dieses Höchste, unterschieden in sich, so, daß es diese drei Bestimmungen in ihm hat.

Das Auffallendste und Größeste in der indischen Mythologie ist unstreitig diese Dreieinigkeit. Wir können sie nicht Personen nennen: denn es fehlt ihnen die geistige Subjektivität als Grundbestimmung. Aber es hat die Europäer aufs höchste verwundern müssen, dieses hohe Princip der christlichen Religion hier anzutreffen: wir werden dasselbe später in seiner Wahrheit kennen lernen und sehen, daß der Geist als konkreter nothwendig als dreieiniger gefaßt werden muß.

Das Erste nun, das Eine, die Eine Substanz ist, was Brahma heißt. Es kommt auch vor Parabrahma, was über dem Brahma ist; das geht kraus durch einander. Von Brahma, insofern er Subjekt ist, werden allerhand Geschichten erzählt. Ueber eine solche Bestimmung wie Brahma, indem so ein Bestimmtes gefaßt wird, geht der Gedanke, die Reflexion sogleich wieder hinaus über das, was so eben bestimmt wurde als Eines von diesen Dreien, und macht sich ein Höheres, das im Unterschied gegen das Andere bestimmt ist. Insofern es schlechthin die Substanz ist und wieder erscheint nur als Eines neben Anderem, so ist das Bedürfniß des Gedankens, noch ein Höheres zu haben, Parabrahma, und man kann nicht sagen, in welchem bestimmten Verhältniß dergleichen Formen stehen.

Brahma ist, was als diese Substanz gefaßt ist, aus der Alles hervorgegangen, erzeugt ist, diese Macht, die Alles erschaffen. Indem aber so die Eine Substanz, das Eine die abstrakte Macht ist, erscheint es auch gleich als das Träge, die formlose,

träge Materie; da haben wir die formirende Thätigkeit, wie wir es ausdrücken würden, besonders.

Die Eine Substanz, weil es nur die Eine ist, ist das Formlose: so ist auch dieß eine Weise, wie es zum Vorschein kommt, daß die Substantialität nicht befriedigt, nämlich weil die Form nicht vorhanden ist.

So erscheint Brahm, das Eine sich selbst gleiche Wesen als das Träge, zwar das Erzeugende, aber zugleich passiv sich Verhaltende, gleichsam als Weib. Krischna sagt darum von Brahm: Brahm ist mein Uterus, das bloß Empfangende, in den ich meinen Samen lege und daraus Alles erzeuge. Auch in der Bestimmung: Gott ist das Wesen, ist nicht das Princip des Bewegens, Hervorbringens, keine Thätigkeit.

Aus Brahm geht Alles hervor, Götter, Welt, Menschen; aber es kommt zugleich zum Vorschein, daß dieses Eine unthätig ist. In diesen verschiedenen Kosmogonien, Darstellungen der Schöpfung der Welt, tritt dieß Verschiedene auch hervor, aber es ist nicht so bei den Indiern, daß sie, wie wir in der christlichen und jüdischen Religion, Eine Vorstellung haben von der Erschaffung der Welt; sondern ein Dichter, ein Seher, ein Prophet macht dieß nach seiner Weise.

In Menu's Gesetzbuch ist diese Erschaffung der Welt so beschrieben, im Vedam und anderen religiösen Werken anders, es ist dieß etwas Partikulares. Man kann überhaupt nicht sagen: die Indier halten das von der Schöpfung, denn das ist immer bloß die Vorstellung eines Weisen; die angegebenen Grundzüge aber sind das Gemeinschaftliche.

In den Vedas kommt so eine Beschreibung der Erschaffung der Welt vor, wo Brahma so allein in der Einsamkeit ganz für sich seyend vorgestellt wird und wo ein Wesen, das vorgestellt ist als ein höheres, dann zu ihm sagt, er solle sich ausdehnen und sich selbst erzeugen. Aber Brahma, heißt es dann,

sey in tausend Jahren nicht im Stande gewesen, seine Ausdehnung zu fassen, da sey er wieder in sich zurückgegangen.

Da ist Brahma vorgestellt als Welt erschaffend, aber weil er das Eine ist, als unthätig, als ein Solches, das aufgerufen wird von einem anderen Höheren, Brahm als das, was formlos ist. Also Bedürfniß eines Anderen ist gleich da. Im Allgemeinen ist Brahm diese Eine, absolute Substanz.

Die Macht als diese einfache Thätigkeit ist das Denken. In der indischen Religion steht diese Bestimmung an der Spitze, sie ist die absolute Grundlage und das Eine, Brahm. — Diese Form ist der logischen Entwickelung gemäß: das erste war die Vielheit der Bestimmungen, der Fortschritt besteht in der Resumtion des Bestimmens zur Einheit. Dieß ist die Grundlage. Was weiter noch zu geben ist, ist theils bloß historisch, theils aber die nothwendige Entwickelung aus jenem Princip.

Die einfache Macht, als das Thätige, hat die Welt erschaffen: dieses Schaffen ist wesentlich ein Verhalten zu sich selbst, eine sich auf sich beziehende Thätigkeit, keine endliche Thätigkeit. Dieß ist auch in den indischen Vorstellungen ausgesprochen. Die Indier haben eine Menge Kosmogonien, die alle mehr oder weniger wild sind, und aus denen sich nichts Festes herausfinden läßt, wie es in den jüdischen Mythen gegeben ist. Im Gesetzbuch des Menu, in den Vedas und Puranas sind die Kosmogonien immer verschieden aufgefaßt und dargestellt; jedoch ein Zug ist immer wesentlich darin, daß dieß bei sich selbst seyende Denken Erzeugen seiner selbst ist.

Dieser unendlich tiefe und wahre Zug kehrt in den verschiedenen Weltschöpfungsdarstellungen immer wieder. Das Gesetzbuch Menu's fängt so an: das Ewige hat mit Einem Gedanken das Wasser erschaffen u. s. w. Es kommt auch vor, daß diese reine Thätigkeit das Wort genannt wird, wie Gott im Neuen Testament. Bei den späteren Juden, Philo, ist die σοφία das Ersterschaffne, das aus dem Einen hervorgeht. Das

Wort wird bei den Indiern sehr hoch gehalten, es ist Bild der reinen Thätigkeit, ein äußerlich physikalisch Daseyendes, das aber nicht bleibt, sondern das nur ideell ist, unmittelbar in seiner Aeußerlichkeit verschwunden ist. Das Ewige schuf das Wasser, heißt es also, und legte fruchtbringenden Saamen darein; der wurde ein glänzendes Ei und darin wurde es selbst wiedergeboren, als Brahma. Brahma ist der Ahnherr aller Geister, von dem Existirenden und nicht Existirenden. In diesem Ei, heißt es, saß die große Macht unthätig ein Jahr; am Ende desselben theilte sie das Ei durch den Gedanken, und schuf den einen Theil männlich, den anderen weiblich: die männliche Kraft ist selbst nur wirksam, wenn sie sich in strenger Andacht geübt hat, d. h. wenn sie zur Abstraktion gelangt ist. — Was also hervorgebracht wird, ist das Hervorbringende selbst, nämlich die Einheit des Denkens mit sich. Diese Rückkehr des Denkens zu sich selbst ist ebenso in anderen Darstellungen. In einem der Vedas (woraus zuerst von Colebrooke Bruchstücke übersetzt worden sind) findet sich eine ähnliche Beschreibung des ersten Schöpferaktus: Es war weder Seyn noch Nichts, weder Oben noch Unten, sondern nur das Eine eingehüllt und dunkel: außer diesem Einen existirte Nichts und dieses brütete einsam mit sich selbst, durch die Kraft der Kontemplation brachte es aus sich eine Welt hervor; in dem Denken bildete sich zuerst das Verlangen, der Trieb und dieß war der ursprüngliche Saamen aller Dinge.

Hier wird ebenso das Denken in seiner auf sich eingeschlossenen Thätigkeit dargestellt. — Das Denken wird aber weiter auch gewußt als Denken im selbstbewußten Wesen, im Menschen. Man könnte den Einwurf machen, die Indier hätten dem Einen eine zufällige Existenz zugeschrieben, da es dem Zufall überlassen bliebe, ob das Individuum sich zu dem abstrakt Allgemeinen erhebe. Allein die Kaste der Brahminen ist unmittelbar das Vorhandenseyn Brahm's; ihre Pflicht ist es, die Vedas zu lesen, sich in sich zurückzuziehen. Das Lesen

der **Vedas** ist das Göttliche, ja Gott selbst, ebenso das Gebet. Die **Vedas** können auch sinnlos, in vollkommener Verdumpfung gelesen werden; diese Verdumpfung selbst ist die abstrakte Einheit des Denkens; das Ich, das reine Anschauen desselben ist das vollkommen Leere. Die Brahminen sind es also, in denen **Brahma** existirt, durch das Lesen der **Vedas** ist **Brahm**.

Die angegebenen Bestimmungen des **Brahm** scheinen mit dem Gott anderer Religionen, mit dem wahren Gott selbst, so viele Uebereinstimmung zu haben, daß es nicht unwichtig scheint, einer Seits den Unterschied, der statt findet, bemerklich zu machen, anderer Seits anzugeben, warum die dem indischen reinen Wesen konsequente Bestimmung der subjektiven Existenz im Selbstbewußtseyn, bei diesen anderen Vorstellungen nicht statt hat. Der jüdische Gott nämlich ist dieselbe Eine, unsinnliche Substantialität und Macht, welche nur für das Denken ist; er ist selbst das objektive Denken, gleichfalls noch nicht der in sich konkrete Eine, wie er als Geist ist. Der indische höchste Gott ist aber vielmehr nur das Eine, als **der** Eine; — er ist **Brahm**, das Neutrum, oder die allgemeine Bestimmung; **Brahma als Subjekt** ist dagegen sogleich einer unter den drei Personen, wenn man sie so nennen könnte, oder Gestalten der Trimurti. Es ist nicht genug, daß aus jenem ersten Einen die Trimurti **hervorgeht**, und in ihm dieselbe auch zurückgeht; er ist damit doch nur als Substanz, nicht als Subjekt vorgestellt. Der jüdische Gott hingegen ist der Eine **ausschließend**, der keine anderen Götter **neben** ihm hat; hierdurch ist es, daß er nicht nur als das Ansich, sondern auch als das **für sich** seyende, schlechthin verzehrende bestimmt ist; als ein Subjekt, mit zwar noch abstrakter, unentwickelt gesetzter, jedoch wahrhafter Unendlichkeit in sich. Seine Güte und seine Gerechtigkeit bleiben insofern auch nur **Eigenschaften**, oder, wie die Hebräer sich mehr ausdrücken, **Namen** desselben, die nicht besondere Gestaltungen werden, — obgleich sie auch noch nicht zu dem Inhalte

werden, wodurch die christliche Einheit Gottes allein die geistige ist. Der jüdische Gott kann deswegen die Bestimmung einer subjektiven Existenz im Selbstbewußtseyn nicht erhalten, weil er vielmehr an ihm selbst Subjekt ist, für die Subjektivität daher nicht eines Anderen bedarf, in welchem er erst diese Bestimmung erhielte, aber damit, weil sie in einem Anderen wäre, auch nur eine subjektive Existenz hätte.

Dagegen muß dieß, was der Hindu in und zu sich selbst sagt: Ich bin Brahm, seiner wesentlichen Bestimmung nach mit der modernen, subjektiven und objektiven Eitelkeit, mit dem als identisch erkannt werden, zu was das Ich durch die oft erwähnte Behauptung, daß wir von Gott nicht wissen, gemacht wird. Denn damit, daß Ich keine affirmative Beziehung zu Gott hat, derselbe für Ich ein Jenseits, ein inhaltloses Nichts ist, so ist für Ich nur Ich für sich das Affirmative. Es hilft nichts, zu sagen, Ich anerkenne Gott als über mir, außer mir, Gott ist eine inhaltslose Vorstellung, deren einzige Bestimmung, alles, was von ihr erkannt, gewußt werden, alles, was sie für mich seyn soll, ganz allein darauf beschränkt ist, daß dieß schlechthin Unbestimmte ist, und daß es das Negative meiner sey. Im Indischen: Ich bin Brahm, ist es freilich nicht als Negatives meiner gesetzt, im Gegentheil. Aber jene scheinbar affirmative Bestimmung Gottes, daß er sey, ist theils für sich nur die vollkommen leere Abstraktion des Seyns, und daher nur eine subjektive Bestimmung — eine solche, die allein in meinem Selbstbewußtseyn Existenz hat, die darum auch dem Brahm zukommt — theils insofern sie eine objektive Bedeutung noch haben sollte, so wäre sie schon, nicht nur in konkreteren Bestimmungen, wie, daß Gott ein Subjekt an und für sich selbst sey, etwas, was von Gott gewußt würde, eine Kategorie desselben, und selbst schon zu viel; das Seyn reducirt sich somit von selbst auf das bloße: Außer mir, und es soll auch ausdrücklich nur das Negative meiner bedeuten, in welcher Negation in der That mir nichts

übrig bleibt, als Ich selbst — es heißt leeres Stroh dreschen, jenes Negative meiner, das Außer oder über mir, für eine behauptete oder wenigstens geglaubte, anerkannte Objektivität ausgeben zu wollen, denn es ist damit nur ein Negatives ausgesprochen, und zwar ausdrücklich durch mich; — weder diese abstrakte Negation aber, noch die Qualität, daß sie durch mich gesetzt ist, und ich diese Negation und sie nur als Negation weiß, ist eine Objektivität; auch ist es nicht etwa wenigstens der Form nach, wenn auch nicht dem Inhalte, eine Objektivität, — denn vielmehr ist eben die inhaltlose Form der Objektivität, ohne Inhalt, eine leere Form, ein bloß subjektiv-gemeintes. — Vormals hat man in der christlichen Welt das, was bloß die Bestimmung des Negativen hatte, — den Teufel genannt. — Affirmatives bleibt somit nichts, als nur dieß subjektiv-meinende Ich. Es hat skeptisch mit einseitiger Dialektik sich allen Inhalt sinnlicher und übersinnlicher Welt verflüchtigt, und ihm die Bestimmung eines für dasselbe Negativen gegeben; indem ihm alle Objektivität eitel geworden, ist das, was vorhanden, diese positive Eitelkeit selbst, — das objektive Ich, welches allein die Macht und das Wesen ist, in welchem Alles verschwunden.

Das Indische: Ich bin Brahm und die sogenannte Religion, das Ich des modernen Reflexions-Glaubens, sind nur in dem äußern Verhältnisse von einander unterschieden, daß jenes das erste, unbefangene Erfassen ausdrückt, in welchem für das Selbstbewußtseyn die reine Substantialität seines Denkens wird, so daß es daneben noch allen anderen Inhalt überhaupt gelten läßt, und als objektive Wahrheit anerkennt. Wogegen der alle Objektivität der Wahrheit leugnende Reflexions-Glauben jene Einsamkeit der Subjektivität allein festhält und nur sie allein anerkennt.

Dieß erste Verhältniß des Hindu zum Brahm ist nur im einzelnen Gebete gesetzt, und indem es selbst die Existenz des

Brahm ist, erscheint das Momentane dieser Existenz sogleich dem Inhalte unangemessen, um die Forderung, diese Existenz selbst zur allgemeinen, wie ihr Inhalt ist, zur dauernden zu machen, denn nur das Momentane der Zeit ist das, was als der nächste Mangel jener Existenz erscheint, denn es ist allein das, was mit jener abstrakten Allgemeinheit in der Beziehung steht, sich daran vergleicht und als ihm nicht angemessen erscheint; denn sonst ist die subjektive Existenz desselben, das abstrakte Ich ihm gleich. Jenen noch einzelnen Blick aber zu einem fortdauernden Sehen erheben, heißt nichts anderes, als den Uebergang aus dem Momente solcher stillen Einsamkeit in die erfüllte Gegenwart des Lebens, seiner Bedürfnisse, Interessen und Beschäftigungen abzuschneiden und sich fortwährend in jenem bewegungslosen, abstrakten Selbstbewußtseyn zu erhalten. Dieß ist's denn auch, was viele Indier, welche nicht Brahminen sind, — wovon nachher — an sich vollführen. Sie geben sich mit der ausdauerndsten Verhärtung dem Einerlei jahrelanger, vornehmlich zehnjähriger Thatlosigkeit hin, in welcher sie allem Interesse und Beschäftigung des gewöhnlichen Lebens entsagen, und den Zwang irgend einer widernatürlichen Haltung oder Stellung des Leibes damit verbinden; — immerfort zu sitzen, mit über dem Kopf zusammengelegten Händen zu gehen oder zu stehen, niemals, auch zum Schlaf nicht, zu liegen u. s. f.

Das Zweite ist dann Krischna oder Wischnu, d. i. das Inkarniren des Brahm überhaupt. Dieser Inkarnationen werden viele, verschiedene von den Indiern aufgezählt: es ist überhaupt dieß, daß Brahm da als Mensch erscheint. Man kann da aber wieder auch nicht sagen, daß es Brahm ist, der als Mensch erscheint: denn diese Menschwerdung ist nicht gesetzt als bloße Form des Brahm.

In dieß Gebiet fallen diese ungeheuern Dichtungen herein: Krischna ist auch Brahma, Wischnu. Diese Vorstellun-

gen von Inkarnationen scheinen zum Theil Anklänge von Geschichtlichem zu enthalten, daß große Eroberer, die dem Zustand eine neue Gestalt gegeben, die Götter sind, so beschrieben werden als Götter. Die Thaten Krischna's sind Eroberungen, wo es ungöttlich genug zugeht: Eroberung und Liebschaften sind überhaupt die zwei Seiten, Hauptthaten der Inkarnationen.

Das Dritte ist Siwa, Mahadev. Der große Gott oder Siwa, Rudra: dieß müßte die Rückkehr in sich seyn; das Erste nämlich, Brahm, ist die entfernte, in sich verschlossene Einheit; das Zweite, Wischnu, die Manifestation (die Momente des Geistes sind insoweit nicht zu verkennen), das Leben in menschlicher Gestalt. Das Dritte müßte die Rückkehr zum Ersten seyn, damit die Einheit gesetzt wäre als in sich zurückkehrende: aber gerade dieß ist das Geistlose; es ist die Bestimmung des Werdens überhaupt oder des Entstehens und Vergehens. Es ist gesagt: die Veränderung überhaupt ist das Dritte; so ist die Grundbestimmung Siwa's einer Seits die ungeheure Lebenskraft, anderer Seits das Verderbende, Verwüstende, die wilde Naturlebenskraft überhaupt. Sein Hauptsymbol ist darum der Ochs wegen seiner Stärke, die allgemeinste Vorstellung aber der Lingam, was bei den Griechen als φαλλος verehrt worden, dieses Zeichen, das die meisten Tempel haben. Das innerste Heiligthum enthält diese Vorstellung.

Die wahrhafte Drei im tiefern Begriff ist der Geist, die Rückkehr des Einen zu sich selbst, sein Zusichkommen, nicht nur die Veränderung, sondern die Veränderung, in der der Unterschied zur Versöhnung gebracht wird mit dem Ersten, die Zweiheit aufgehoben ist.

Dieß sind die drei Grundbestimmungen. Das Ganze wird in einer Figur mit drei Köpfen dargestellt, wiederum symbolisch und unschön.

In dieser Religion, die der Natur noch angehört, ist dieß Werden aufgefaßt als bloßes Werden, als bloße Veränderung,

nicht als Veränderung des Unterschieds, wodurch sich die Einheit hervorbringt, als Aufheben des Unterschieds zur Einheit. Bewußtseyn, Geist ist auch Veränderung des Ersten, der unmittelbaren Einheit. Das Andere ist das Urtheil, ein Anderes sich gegenüber haben — ich bin wissend — so, daß, indem das Andere für mich ist, ich in diesem Anderen zu mir, in mich zurückgekehrt bin.

Das Dritte, statt das Versöhnende zu seyn, ist hier nur diese Wildheit des Erzeugens und Zerstörens. Dieser Unterschied ist wesentlich und auf den ganzen Standpunkt gegründet, ist eben auf dem Standpunkt der Naturreligion.

Diese Unterschiede werden nun als Einheit, als Trimurti gefaßt und dieses wieder als das Höchste, nicht Brahm selbst. Aber wie dieß als Trimurti gefaßt wird, so wird jede Person auch wieder für sich, allein genommen, daß sie selbst die Totalität, der ganze Gott ist.

In dem älteren Theil der Vedas ist nicht von Wischnu, noch weniger von Siwa die Rede; da ist Brahm, das Eine, Gott überhaupt allein.

Außer dieser Hauptgrundlage und Grundbestimmung in der indischen Mythologie wird dann alles Andere durch die Phantasie oberflächlich personificirt. Große Naturgegenstände, wie der Ganges, die Sonne, der Himalaja, (welcher besonders der Aufenthalt des Siwa ist,) werden mit Brahm selbst identificirt: die Liebe, der Betrug, der Diebstahl, die List, so wie die sinnlichen Naturkräfte in Pflanzen und Thieren u. s. w. — alles dieß wird von der Phantasie aufgefaßt und so entsteht eine unendliche Götterwelt, welche jedoch als untergeordnete gewußt wird: an der Spitze derselben steht Indra, der Gott des sichtbaren Himmels. Diese Götter sind veränderlich und vergänglich und dem höchsten Einen unterworfen, die Abstraktion absorbirt sie: die Macht, welche der Mensch durch diese erhält, setzt

sie in Schrecken, ja! **Wiswamitra** schafft selbst einen anderen Indra und andere Götter.

Von einer Anzahl und Schätzung dieser Gottheiten kann gar nicht die Rede seyn: da ist nichts, was zu einem Festen gestaltet wäre, indem dieser Phantasie überhaupt alle Bestimmtheit mangelt. Jene Gestaltungen verschwinden wieder auf dieselbe Weise, wie sie erzeugt sind: die Phantasie geht über von einer gemeinen äußerlichen Existenz zur Gottheit: diese aber kehrt dann ebenso wieder zu dem, was ihr zu Grunde lag, zurück. Von Wundern kann man gar nicht sprechen, denn Alles ist ein Wunder, Alles ist verrückt, und nichts durch einen vernünftigen Zusammenhang der Denkkategorien bestimmt. Allerdings ist sehr vieles symbolisch. —

Die Indier sind ferner in viele Sekten getheilt, unter vielen anderen Unterschieden ist vornehmlich dieser: die Einen verehren den Wischnu, die Anderen den Siwa. Darüber werden oft blutige Kriege geführt, besonders bei Festen und Jahrmärkten entstehen Streitigkeiten, die Tausenden das Leben kosten.

Diese Unterschiede sind nun überhaupt so zu verstehen, daß das, was Wischnu heißt, selbst wieder von sich sagt: er sey Alles, **Brahm** sey der Mutterleib, in dem er Alles erzeuge, er die absolute Formthätigkeit, ja er sey **Brahm**; da ist dieser Unterschied aufgehoben.

Wenn Siwa redend eingeführt wird, so ist er die absolute Totalität, das Feuer der Edelsteine, die Kraft im Manne, die Vernunft in der Seele, er ist auch wieder **Brahm**. Da lösen sich in Einer Person, in **Einem** von diesen Unterschieden alle, auch die beiden anderen auf, wie die anderen Mächte, Naturgötter, Genien. Außer diesen Unterschieden werden dann die besonderen Erscheinungen, Mächte ebenso frei und für sich vorgestellt, als seyend, aber als personificirt.

Auch Thiere werden von den Indiern verehrt, Affen, Kühe — Spitäler giebt es für kranke Kühe; — daß die Substanz

auch die Form der Thiere habe, ist ihnen sehr geläufig. Der Gott des Himmels, Indra, steht sehr weit unter Brahma, Siwa, Wischnu, er hat die Gestirne wieder unter sich. Alle besonderen Mächte in ihrer Partikularität kommen zu dieser Selbstständigkeit, die auch eine verschwindende ist.

Die Grundbestimmung des theoretischen Bewußtseyns ist wie gesagt, die Bestimmung der Einheit, die Bestimmung dessen, was Brahm, Brahma und dergleichen heißt. Es ist von dieser Einheit bemerkt, daß sie in diese Zweideutigkeit verfällt, daß Brahma einmal das Allgemeine, Alles ist, und das andere Mal eine Besonderheit gegen die Besonderheit, so erscheint Brahma als Schöpfer und wird dann wieder untergeordnet, spricht selbst von etwas höherem als er ist, von einer allgemeinen Seele. Diese Verworrenheit, die diese Sphäre hat, hat ihren Grund in der nothwendigen Dialektik derselben, der Geist ist nicht vorhanden, der alles ordnet, daher treten die Bestimmungen einmal in dieser Form auf, dann müssen sie wieder aufgehoben werden als einseitig, dann tritt eine andere Form herein. Es erscheint nur die Nothwendigkeit des Begriffs als Abweichung, Verwirrung, als etwas, das in sich keinen Halt hat, und die Natur des Begriffs ist es, die in diese Verwirrung einen Grund bringt.

Das Eine erscheint für sich fixirt, als das mit sich ewig Einige, aber weil dieß Eine zur Besonderung fortgehen muß, die aber hier geistlos bleibt, so heißen und sind alle Unterschiedene wieder Brahm, sind dieß Eine in sich und nehmen also auch das Epitheton des Einen an sich, die besonderen Götter sind so alle auch Brahm. Ein Engländer, der auf das sorgfältigste aus den verschiedenen Darstellungen untersucht hat, was mit Brahm gemeint sey, glaubt, Brahm sey ein Epitheton des Preises, weil er nicht selbst für sich als dieser Eine behalten wird, sondern Alles von sich sagt, es sey Brahm. Es ist dieß Mill in seiner Geschichte von Indien. Er beweist aus

vielen indischen Schriften, daß es ein Epitheton des Preises ist, welches von verschiedenen Göttern gebraucht wird und nicht den Begriff von Vollkommenheit, Einheit vorstellt, den wir damit verbinden. Dieß ist Täuschung: denn Brahm ist einer Seits das Eine, Wandellose, das aber, weil es an ihm selbst den Wandel hat, von der Gestaltenfülle, die dann die seinige ist, ebenso ausgesagt wird. Wischnu wird auch genannt der höchste Brahm. Das Wasser und die Sonne ist Brahm. In den Vedas ist besonders die Sonne hervorgehoben, und wenn man die an sie gerichteten Gebete einzeln nimmt, so kann man glauben, daß den alten Indiern nur in der Sonne Brahm gewesen ist, und daß sie so eine andere Religion hatten als ihre Nachkommen. Auch die Luft, die Bewegung der Atmosphäre, der Athem, der Verstand, die Glückseligkeit wird Brahm genannt. Mahadev nennt sich Brahm, und Siwa spricht von sich, ich bin was ist und was nicht ist, ich bin alles gewesen, bin immer und werde immer seyn, ich bin Brahma und ebenso Brahm, ich bin die ursachende Ursach, ich bin die Wahrheit, der Ochs und alle lebendigen Dinge, ich bin älter als Alles, ich bin das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, ich bin Rudra, bin alle Welten &c.

So ist Brahm das Eine und auch jedes selbstständig, was als Gott vorgestellt wird. Unter anderen kommt ein Gebet an die Sprache vor, worin sie von sich sagt, ich bin Brahm, die allgemeine höchste Seele. Brahm ist so dieß Eine, was aber nicht als dieß Eine ausschließend festgehalten wird, er ist nicht so wie wir von einem Gott sprechen, dieser Eine ist allgemeine Einheit, hier sagt alles, was selbstständig, identisch mit sich ist, ich bin Brahm. Brahm wird vornehmlich als der Schöpfer vorgestellt.

Von der Weltschöpfung macht sich bei den Indiern ein Jeder seine eigene Vorstellung, indem er sich in sich spekulativ ver-

senkt, daher ist nichts Feststehendes vorhanden, sondern Jeder hat eine andere Ansicht.

Der Oberst Know hat eine Geschichte von Indien aus dem Persischen übersetzt, in einer dabei befindlichen Dissertation giebt er eine Uebersetzung aus den Vedas und hierin eine Vorstellung der Erschaffung der Welt.

Brima existirte von aller Ewigkeit an in der Form unermeßlicher Ausdehnung, als es ihm gefiel die Welt zu schaffen, sagte er: Steh auf, o Brima! Das Verlangen, der Apetitus ist so das Erste gewesen, er sagt dieß zu sich selbst. Unmittelbar darauf ging ein Geist von Feuerflamme aus seinem Nabel, der vier Köpfe und vier Hände hatte. Brima schaute um sich und sah nichts als sein unermeßliches Bild, er reiste 1000 Jahre, um seine Ausdehnung zu erfahren, zu verstehen. Dieß Feuer ist wieder er selbst und hat sich nur zum Gegenstand als unermeßlich. Dieß Verhalten zu sich selbst und dieß Schaffen ist eine Grundbestimmung; an anderen Orten wird so gesagt, die Welt sey erschaffen durch die Meditation seiner selbst. Brima hat nun nach der 1000jährigen Reise ebenso wenig seine Ausdehnung gewußt als vorher, in Verwunderung versenkt habe er sein Reisen aufgegeben und betrachtet, was er gesehen. Der Allmächtige, etwas verschiedenes von Brima, habe nun gesagt: Geh Brima und erschaffe die Welt, du kannst dich nicht begreifen, mache etwas Begreifliches. Brima habe gefragt: Wie soll ich eine Welt schaffen? Der Allmächtige habe geantwortet: Frag mich und es soll dir Gewalt gegeben werden. Nun sey Feuer aus Brima gegangen und er habe die Idee aller Dinge gesehen, die vor seinen Augen schwebten, er habe gesagt: Laß Alles, was ich sehe, real werden, aber wie soll ich die Dinge erhalten, daß sie nicht zu Grunde gehen? Es sey darauf ein Geist von blauer Farbe aus seinem Munde gegangen, dieß ist wieder er selbst, Wischnu, Krischna, das erhaltende Princip, diesem habe er befohlen, alles Lebendige und zur Erhaltung

desselben das Vegetabilische zu schaffen. Menschen hätten noch gefehlt. Brima habe hierauf Wischnu befohlen, Menschen zu machen; er habe dieß gethan, aber die Menschen, welche Wischnu machte, waren Idioten mit großen Bäuchen, ohne Wissen, wie die Thiere auf dem Felde, ohne Leidenschaften und Willen, nur mit sinnlicher Begierde; darüber sey Brima erzürnt und habe sie zerstört. Er habe nun selber vier Personen aus seinem eigenen Athem geschaffen, und ihnen den Befehl ertheilt, über die Kreatur zu herrschen; allein sie weigerten sich, etwas anderes zu thun als Gott zu preisen, weil sie nichts von der veränderlichen, zerstörbaren Qualität in sich hatten, nichts von dem zeitlichen Wesen. Brima wurde nun verdrießlich; dieß war ein brauner Geist, der zwischen den Augen hervorkam; dieser setzte sich vor ihm nieder mit untergeschlagenen Beinen und gekreuzten Armen und weinte; er fragte: wer bin ich und was soll mein Aufenthalt seyn? Brima sagte: Du sollst Rudra seyn, und alle Natur dein Aufenthalt, geh und mache Menschen. Er that es. Diese Menschen waren wilder als die Tiger, da sie nichts in sich hatten als die zerstörende Qualität, sie zerstörten sich, denn nur Zorn war ihre Leidenschaft. Wir sehen so die drei Götter abgesondert von einander wirkend, ihr Hervorgebrachtes ist nur einseitig ohne Wahrheit. Endlich habe Brima, Wischnu und Rudra ihre Gewalt vereinigt und so Menschen geschaffen, und zwar zehn.

In dieser Darstellung sind denn nothwendig alle Momente ausgedrückt und die Erscheinung derselben ausgesprochen. Die Vorstellung der Weltschöpfung in Menu's Gesetzen ist hiervon verschieden, und so hat jeder eine besondere Vorstellung.

C. Der Kultus.

Das Verhältniß des Subjekts zum Absoluten, besonders zu Brahm, welches der Kultus ist, wird näher zeigen, was eigentlich dieser Brahm ist. Der absolute, höchste Kultus ist diese vollkommene Ausleerung, welche auf alles Bewußtsel

Wollen, alle Leidenschaften, Bedürfnisse Verzicht thut, diese Vereinigung mit Gott, auf diese Weise sich in sich zu concentriren.

Ein Solcher, der nur der Beschauung lebt, der allen Begierden, der Welt entsagt hat heißt ein **Jogi**. Bei dem Indier ist die Andacht, wenn er sich in sich concentrirt, einer Seits auch ein Momentanes; das Andere aber ist, daß er diese Abstraktion, zu der er gelangt zunächst nur in einem Moment, zu seinem Charakter, zum Charakter seines ganzen Bewußtseyns, seiner ganzen Existenz macht, daß er sich nicht nur momentan erhebt, sondern sich auf dieser Stufe erhält, in vollkommener Gleichgültigkeit gegen sittliche Interessen, gegen die Bande der Menschen unter einander, der Gesellschaft, gegen das, was würdig ist seiner Aufmerksamkeit und Beschäftigung damit. Wenn er sich in dieser Abstraktion überhaupt hält, Allem entsagt, der Welt überhaupt abgestorben ist, ist er ein Jogi.

Der Mensch in dieser Gedankenlosigkeit, Leerheit in sich selbst sich zusammenhaltend, diese reine Ichheit, dieß reine Beisichseyn ist **Brahm**. Das ist nun die höchste Weise des Kultus, daß der Indier diese Abstraktion vollkommen zu seiner Gewohnheit macht.

Das Vorrecht, die Vedas zu lesen, haben nur die Brahminen und zwar durch die Geburt: ihr ganzes Leben drückt die Existenz **Brahm's** aus; zwar lassen sie sich in alle weltliche Geschäfte ein, aber sie gelten dafür, daß sie an sich schon die absolute Macht besitzen. — Alle andere Kasten stehen hinter der Kaste der Brahminen sehr weit zurück. Das Höchste, was im Kultus erreicht werden kann, ist die Verdumpfung, die Vernichtung des Selbstbewußtseyns, es ist das nicht die affirmative Befreiung und Versöhnung, sondern vielmehr nur die ganz negative, die vollkommene Abstraktion. Der Mensch, so lange er in seinem eigenen Bewußtseyn verbleibt, ist nach indischer Vorstellung das Ungöttliche. Die Freiheit des Menschen aber besteht gerade darin, im Wollen, Wissen und Handeln frei zu

seyn. Dem Indier dagegen ist die vollkommene Versenkung und Verdumpfung des Bewußtseyns das Höchste.

Die Brahminen sind die Existenz des Brahm: sie sind, nach der Mythe, aus dem Munde desselben hervorgegangen. Auch solche, die nicht Brahminen sind, können sich zu dieser Höhe erheben, aber nur durch unendliche Strenge; indem sie sich zwingen, Jahre lang der Selbsttödtung zu leben und dadurch das zu erreichen, was der Brahmin unmittelbar durch die Geburt hat: der unwissendste Brahmin liest die Vedas und Brahm ist in ihm. Die anderen Indier können sich dazu erheben, indem sie sich dahinbringen, ganz todt in der letzten Verdumpfung des Bewußtseyns zu seyn. Dieß ist ein Grundzug im indischen Leben. Die großen epischen Gedichte der Indier sprechen vornehmlich die Höhe des Brahminen aus und handeln von den ungeheuren Werken und Bußen, welche Kschatrias ausgeübt haben, um zu dieser Machtvollkommenheit zu gelangen. Die indische Entsagung ist der Weg der Vollkommenheit ohne Voraussetzung der Sünde.

Im Ramajuna ist eine Episode, die uns ganz auf diesen Standpunkt versetzt: Es wird die Lebensgeschichte des Wiswamitra, des Begleiters des Rama (eine Inkarnation des Wischnu) erzählt. Er sey ein mächtiger König gewesen und habe als solcher von dem Brahminen Wasischtha eine Kuh (welche in Indien als die zeugende Kraft der Erde verehrt wird) verlangt, nachdem er die wunderbare Kraft derselben erkannt hatte; Wasischtha verweigert sie, darauf nimmt sie der König mit Gewalt, aber die Kuh entflieht wieder zum Wasischtha, macht ihm Vorwürfe, daß er sie sich habe nehmen lassen, und verheißt ihm als Brahminen alle Macht, welche größer sey als die eines Kschatrias (wie der König war). Wasischtha giebt dann der Kuh auf, ihm eine Macht gegen den König aufzustellen; dieser stellt dagegen wiederum sein ganzes Heer: die Heere von beiden Seiten werden wiederholt geschlagen; Wis-

wamitra erliegt aber doch endlich, nachdem auch seine 100 Söhne durch einen Wind, den Wasischtha aus seinem Nabel hatte fahren lassen, umgekommen waren; er überläßt voll Verzweiflung die Regierung seinem einzigen noch übrigen Sohne und begiebt sich mit seiner Gemahlin ins Himalajagebirge, um die Gunst des Mahadewa (Siwa) zu erlangen; durch seine strengen Uebungen bewogen, läßt sich Mahadewa bereit finden, seine Wünsche zu erfüllen, Wiswamitra bittet um die Wissenschaft des Bogens in seiner ganzen Ausdehnung, was ihm auch gewährt wird; damit ausgerüstet will Wiswamitra den Wasischtha bezwingen; durch seine Pfeile zerstört er den Wald des Wasischtha, dieser aber greift zu seinem Stabe, der Brahmawaffe, und erhebt sie; da werden alle Götter mit Bangigkeit erfüllt, denn diese Gewalt drohte der ganzen Welt den Untergang; sie bitten den Brahminen, abzulassen, Wiswamitra erkennt die Macht desselben an, und beschließt nun selbst, sich den härtesten Uebungen zu unterwerfen, um zu dieser Macht zu gelangen; er begiebt sich in die Einsamkeit und lebt da 1000 Jahre, in der Abstraktion allein mit seiner Gemahlin. Brahma kommt zu ihm und redet ihn an: Ich erkenne dich nun als den ersten königlichen Weisen. Wiswamitra, damit nicht zufrieden, fängt seine Büßungen von neuem an. Unterdeß hatte sich ein indischer König an den Wasischtha gewendet mit dem Begehr, er möge ihn in seiner Körpergestalt in den Himmel erheben, es war ihm aber als einem Kschatrias abgeschlagen worden, da er aber trotzig darauf bestand, wurde er vom Wasischtha zur Klasse der Tschandala herabgesetzt; darauf begiebt sich derselbe zum Wiswamitra mit demselben Verlangen; dieser richtet ein Opfer zu, wozu er die Götter einladet, diese schlagen es jedoch aus, zu einem Opfer zu kommen, das für einen Tschandala gebracht würde; Wiswamitra, vermittelst seiner Kraft, erhebt aber den König in den Himmel, auf's Gebot der Götter fällt er jedoch herab, Wiswamitra aber erhält ihn dann zwi-

schen Himmel und Erde, und erschafft darauf einen anderen Himmel, andere Plejaden, einen anderen Indra und einen anderen Kreis von Göttern. Die Götter wurden mit Erstaunen erfüllt, sie wendeten sich demüthig zum Wiswamitra und vereinigten sich mit demselben über eine Stelle, die sie jenem Könige im Himmel anwiesen. Wiswamitra hieß nach Verlauf von 1000 Jahren: das Haupt der Weisen; den Göttern im Himmel wurde es bange, Indra versucht es, seine Leidenschaften zu erregen (zum vollendeten Weisen und Brahminen gehört, daß er seine Leidenschaften unterworfen hat): er schickt ihm ein sehr schönes Mädchen, mit welchem Wiswamitra 25 Jahre lebt; dann aber entfernt sich Wiswamitra von ihr, indem er seine Liebe überwindet; vergeblich suchen auch noch die Götter ihn zum Zorn zu reizen. Es muß ihm zuletzt die Brahmakraft zugestanden werden. —

Auch noch jetzt giebt es einzelne Indier, die sich solche Uebungen und Qualen auflegen, um zur Macht der Brahminen zu gelangen, einer Macht, die selbst über die Götter ist; sie bringen z. B. zehn Jahre mit aufgerichteten Armen zu, lassen sich lebendig begraben, durchs Feuer schwingen u. s. w. —

Hat es Einer bis zur höchsten Stufe gebracht auf der Stufenleiter der Büßungen, nämlich sich lebendig eingraben lassen, so ist er ein Vollendeter, der wirkliche Brahma, der Macht hat über alle Götter; Indra und alle Naturgötter sind ihm unterworfen, da gilt er als das, was wir früher im Zauberer sahen, daß dieses einzelne Subjekt alle Macht über die Naturgewalten ausübt. Der Brahmine ist von Haus aus in dieser Würde des Jogi, ein zwei Mal Geborener, damit allgemeine Macht über die Natur.

Dieß Verhältniß hat dieselben Grundbestimmungen, die wir in dieser seiner göttlichen Welt gesehen haben, nämlich das Außereinanderfallen der Momente.

Wie in dieser die Idee sich zum Hervortreten ihrer Grund-

bestimmungen entwickelt hat, aber diese sich einander äußerlich bleiben, und ebenso die empirische Welt gegen sie und gegen sich äußerlich und unverständig, und daher der Willkür der Einbildung überlassen bleibt, — so kommt auch das nach allen Richtungen ausgebildete Bewußtseyn nicht dazu, sich zur wahrhaften Subjektivität zu fassen. Obenan steht in dieser Sphäre die reine Gleichheit des Denkens, welche zugleich als in sich seyende, schöpferische Macht bestimmt ist. Diese Grundlage ist aber rein theoretisch; sie ist noch die Substantialität, aus welcher wohl an sich alles hervorgeht und darin gehalten ist, aber außer welcher aller Inhalt selbstständig getreten, und nicht nach seiner bestimmten Existenz und Verhalten, durch jene Einheit zu einem objektiven und allgemeinen gemacht ist. Das nur theoretische, formelle Denken erhält den Inhalt, wie er als zufällig bestimmt erscheint, es kann wohl von ihm abstrahiren, aber ihn nicht zum Zusammenhange eines Systems und somit zu einem gesetzmäßigen Zusammenseyn erheben. Das Denken erhält daher hier überhaupt nicht praktische Bedeutung, d. h. die Wirksamkeit und der Wille giebt seinen Bestimmungen nicht die allgemeine Bestimmung, und die Form entwickelt sich — zwar an sich nach der Natur des Begriffs, aber tritt nicht in der Bestimmung hervor, durch ihn gesetzt, in seiner Einheit gehalten zu seyn. Die Wirksamkeit des Willens kommt daher nicht zur Willensfreiheit, — nicht zu einem Inhalte, der durch die Einheit des Begriffes bestimmt, eben damit vernünftiger, objektiver, rechtmäßiger wäre. Sondern diese Einheit bleibt die der Existenz nach abgeschiedene, nur an sich seyende, substantielle Macht, — der Brahma, — der die Wirklichkeit als Zufälligkeit entlassen hat, und sie nun wild und willkürlich für sich gewähren läßt.

Der Kultus ist zuerst ein Verhältniß des Selbstbewußtseyns zum Brahma, dann aber zu der übrigen, außer ihm seyenden, göttlichen Welt.

Was das erste Verhältniß, das zu Brahma betrifft, so

ist dasselbe für sich ebenso ausgezeichnet und eigenthümlich, als insofern, daß es sich isolirt von der übrigen konkreten, religiösen und zeitlichen Lebens-Erfüllung hält. Brahm ist Denken, der Mensch ist denkend, Brahm hat also im menschlichen Selbstbewußtseyn wesentlich eine Existenz. Der Mensch aber ist überhaupt hier als denkend bestimmt, oder das Denken hat als solches, und zunächst als reine Theorie, hier allgemeine Existenz, weil das Denken selbst als solches, als Macht in sich, bestimmt ist, hiermit die Form überhaupt, nämlich abstrakt, oder die Bestimmung des Daseyns überhaupt an ihm hat.

Der Mensch überhaupt ist nicht nur denkend, sondern er ist hier für sich Denken, er wird seiner als reines Denken bewußt; denn es ist so eben gesagt worden, daß das Denken hier als solches zur Existenz kommt, der Mensch hier die Vorstellung desselben in sich hat. Oder er ist für sich Denken, denn das Denken ist an sich die Macht, aber eben die Macht ist diese unendliche, die sich auf sich beziehende Negativität, welche Fürsichseyn ist. Das Fürsichseyn aber in die Allgemeinheit des Denkens überhaupt gehüllt, in ihr zur freien Gleichheit mit sich erhoben, ist Seele nur eines Lebendigen, nicht das mächtige, in der Einzelnheit der Begierde befangene Selbstbewußtseyn, sondern das sich in seiner Allgemeinheit wissende Selbst des Bewußtseyns, welches so als sich denkend, in sich vorstellend, sich als Brahm weiß.

Dieß Verhältniß ist nicht ein Kultus zu nennen, denn es ist keine Beziehung auf die denkende Substantialität als auf ein Gegenständliches, sondern es wird unmittelbar mit der Bestimmung meiner Subjektivität, als Ich selbst, gewußt. In der That bin Ich dieß reine Denken, und Ich selbst ist sogar der Ausdruck desselben, denn Ich als solches ist diese abstrakte, bestimmungslose Identität meiner in mir, — Ich als Ich bin nur das Denken als das mit der Bestimmung der subjektiven, in sich reflektirten Existenz Gesetzte, — das Denkende. Gleich-

falls ist daher das Umgekehrte zuzugeben, daß das Denken als dieses abstrakte Denken eben diese Subjektivität, welche Ich zugleich ausdrückt, zu seiner Existenz hat, denn das wahrhafte Denken, welches Gott ist, ist nicht dieß abstrakte Denken, oder diese einfache Substantialität und Allgemeinheit, sondern das Denken nur als die konkrete, absolut erfüllte Idee. Das Denken, welches nur das Ansich der Idee ist, ist eben das abstrakte Denken, welches nur diese endliche Existenz, nämlich im subjektiven Selbstbewußtseyn, und gegen dieses nicht die Objektivität des konkreten An- und Fürsichseyns hat, daher mit Recht von diesem nicht verehrt wird.

Das Selbstbewußtseyn hat ein Verhältniß zum Brahma selbst zu dieser Grundbestimmung. In Ansehung dieses Verhältnisses treten drei Formen hervor. Jeder Indier ist momentan selbst Brahm; Brahm ist dieß Eine, die Abstraktion des Denkens, insofern der Mensch sich dahin versetzt, sich in sich zu sammeln, so ist er Brahm. Dieß ist eine besonders merkwürdige Bestimmung. Brahm selbst wird nicht verehrt, der eine Gott hat keinen Tempel, keinen Dienst, keine Gebete. Ein Engländer, Verfasser einer Abhandlung über den Götzendienst der Indier, stellt darüber viele Reflexionen an und sagt: wenn wir einen Hindu fragen, ob er Idole verehre, so wird er ohne das geringste Bedenken antworten: ja ich verehre Idole. Man frage dagegen einen Hindu, einen gelehrten oder ungelehrten, gleichviel, verehrt ihr das höchste Wesen, Paramesvara? betet ihr zu ihm, bringt ihr ihm Opfer dar? so wird er sagen: niemals. Wenn wir weiter fragen, was ist diese stille Andacht, diese schweigende Meditation, die euch anbefohlen ist und so geübt wird, so wird er erwiedern: Wenn ich das Gebet verrichte, mich setze, die Beine übereinander verschränke, die Hände falte und gen Himmel blicke, und meinen Geist und meine Gedanken sammele ohne zu sprechen, so sage ich in mir selbst, ich bin Brahm, das höchste Wesen.

Wenn wir auf unsere obige Vergleichung dieser Bestimmung mit anderen Gestaltungen zurücksehen, z. B. mit dem jüdischen Gott, so ist dieser auch dieß Eine, Allgemeine, Substantielle, welches auch nur für das Denken ist, für die Vorstellung, nur insofern sie denkend ist. Hier ist die Objektivität auch für das objektive Denken bestimmt, aber ist noch nicht das Konkrete in sich, was der Geist ist. Brahm und der jüdische Gott sind so, von der Seite her, Substantialität zu seyn, dasselbe; aber ebenso wesentlich ist auch ihr Unterschied, der nur in der freien reinen Unterscheidung des Gedankens liegt. Brahm ist nur an sich, nicht für sich seyend. Wir haben die Güte gesehen, die Gerechtigkeit, diese Bestimmungen mit einem geltenden Begriff sind in dem Einen nur Eigenschaften, Namen, werden nicht selbstständige Gestalten für sich gegen die Subjektivität des Einen. Hingegen dieser Brahm ist dieß Abstraktum, nicht Subjektivität, diese abstrakte Subjektivität erhält sich nun im menschlichen Selbstbewußtseyn; hingegen das Eine, das Subjektivität an sich und für sich ist, braucht nichts Anderes zu seiner subjektiven Existenz, es ist für sich und ausschließend gegen Anderes und damit auch gegen das Selbstbewußtseyn. Wir haben anderer Seits diese Bestimmungen mit dem verglichen, was der moderne Reflexions-Glaube enthält. Näher verwandt dem Brahm ist dieser Gott der Aufklärung, das être suprême. Gott ist das unerkannte, leere Eine, die Abstraktion der in sich unbewegten Negativität, des Aufgelöstseyns aller Bestimmtheit. Diese moderne Reflexion hält sich an das unmittelbare Wissen, und dieß hat die Bestimmung, daß für mich Gott ein Unerkanntes, nicht Gewußtes sey, es wird wohl anerkannt, er sey außer mir, über mir, aber unerkannt, er hat für mich die Bestimmung eines Jenseits, eines Negativen, er hat ein negatives Verhältniß zu mir. Das abstrakte Seyn ist selbst negativ, wie z. B. das Abstraktum, was der Brahm ist, oder es hat sein Selbstbewußtseyn nur in meinem Verstande.

Dieß caput mortuum, dieß Abstraktum des Verstandes ist nur durch mich gesetzt, ich bin das Affirmative, und so fällt diese Bestimmung mit der modernen Vorstellung zusammen, daß ich das Allgemeine bin, aller Bestimmungen Meister bin, ich erst sie setze, geltend mache. Diese Stufe der modernen Reflexion ist ausgebildeter, freier, als die des Hindu, der in seinem stillen Denken sagt, ich bin Brahm. Es ist dieß noch die unbefangene Weise der Abstraktion, neben welcher die übrige göttliche Welt objektiv ist, wogegen sie in jener Reflexion mit Allem nur ein durch mich Gesetztes ist. Dieser Standpunkt, dieß Setzen hat allen Inhalt der sinnlichen und übersinnlichen Welt verflüchtigt durch die Reflexion. Während auf jenem ersten Standpunkt dieß letzte Moment für sich ist, außer welchem anderer Inhalt existirt, so ist in der anderen Reflexion aller Inhalt überhaupt als endlich versenkt in dem Einen, so daß dieß der ausschließende, affirmative Punkt ist.

Die Seite des Kultus hat noch zwei andere Formen. Nämlich da mit dem ersten Verhältniß nur ein Moment des einzelnen Gebets, der Andacht gesetzt ist, so daß Brahm in seiner Existenz nur momentan ist, und indem so diese Existenz solchem Inhalt unangemessen ist, solcher Allgemeinheit, so tritt die Forderung ein, daß diese Existenz zu einer allgemeinen gemacht werde, wie der Inhalt ist. Das Ich abstrakt als solches ist das Allgemeine, nur daß dieß selbst nur ein Moment in der Existenz der Abstraktion ist, die nächste Forderung ist also, daß dieß Abstraktum, dieß Ich dem Inhalt angemessen gemacht werde. Dieß Erheben heißt nichts Anderes, als den Uebergang abbrechen aus dem Moment stiller Einsamkeit in das Leben, in die konkrete Gegenwart, in das konkrete Selbstbewußtseyn. Es soll damit Verzicht gethan werden auf alle Lebendigkeit, auf alle Verhältnisse des konkreten wirklichen Lebens zu dem Einen. Alle lebendige Gegenwart, sey es die des Naturlebens, oder des geisti-

gen, der Familie, des Staats, der Kunst, der Religion ist in die reine Negativität abstrakter Selbstlosigkeit aufgelößt.

Dieß kommt bei den Indiern zur Existenz, indem viele Hindu, welche nicht Brahminen sind, es unternehmen und vollführen, sich zu dem vollkommen abstrakt sich verhaltenden Ich zu machen. Sie entsagen aller Bewegung, allem Interesse, allen Neigungen, indem sie sich einer stillen Abstraktion hingeben, sie werden von Anderen verehrt und genährt, sie verharren sprachlos in stierer Dumpfheit, die Augen in die Sonne gerichtet, oder mit geschlossenen Augen. Einige bleiben so das ganze Leben, andere zwanzig, dreißig Jahre. Es wird von einem dieser Hindu erzählt, er habe zehn Jahre gereist, ohne je zu liegen, indem er stehend geschlafen habe, die nächsten zehn Jahre habe er die Hände über dem Kopf gehalten, und dann habe er noch vorgehabt, sich an einem Fuße aufgehängt 3¾ Stunden über einem Feuer schwingen zu lassen, und sich endlich 3¾ Stunden eingraben zu lassen. Dann hat er das Höchste erreicht und hierdurch ist in der Meinung der Indier der Vollbringer solcher Bewegungslosigkeit, solcher Lebenslosigkeit ins Innere versenkt und fortdauernd als **Brahm** existirend.

Zu bemerken ist, daß dieß keine Buße für Verbrechen ist, es wird nichts dadurch gut gemacht. Dieß ist hier nicht der Fall, sondern es sind Strengigkeiten (austereties), um den Zustand des **Brahm** zu erreichen. Es ist nicht Büßung in der Absicht angestellt, daß dadurch irgend ein Verbrechen, Versündigung oder Beleidigung der Götter versöhnt werden soll; diese setzt ein Verhältniß voraus zwischen dem Werk des Menschen, seines **konkreten** Seyns und seiner Handlungen und zwischen dem Einen Gott — eine inhaltsvolle Idee, an welcher der Mensch den Maaßstab und das Gesetz seines Charakters und Verhaltens habe und der er sich in seinem Willen und Leben angemessen machen soll. Allein das Verhältniß zum **Brahm** enthält noch nichts Konkretes, weil er selbst nur die Abstraktion

der substantiellen Seele ist; alle weitere Bestimmung und Inhalt fällt außer ihm; ein Kultus als ein erfülltes, den konkreten Menschen bethätigendes und dirigirendes Verhältniß findet daher nicht in der Beziehung zum Brahm statt, sondern wenn ein solches überhaupt vorhanden wäre, so würde es in der Verehrung der anderen Götter zu suchen seyn. Wie Brahm aber als das einsame, in sich verschlossene Wesen vorgestellt wird, so ist auch die Erhebung des einzelnen Selbstbewußtseyns, das durch die angeführten Strengigkeiten sich seiner eigenen Abstraktion zu einem Perennirenden zu machen strebt, vielmehr eine Flucht aus der konkreten Wirklichkeit des Gemüths und lebendiger Wirksamkeit; es verschwinden in dem Bewußtseyn: Ich bin Brahm alle Tugenden und Laster, alle Götter, und endlich die Trimurti selbst. Das konkrete Bewußtseyn seiner selbst und des objektiven Inhalts, das in der christlichen Vorstellung der Buße und Bekehrung des allgemeinen sinnlichen Lebens hierin aufgegeben wird, ist nicht als ein Sündliches, Negatives bestimmt, — wie in dem Büßungsleben von Christen und christlichen Mönchen und in der Idee der Bekehrung, sondern es umfaßt theils, wie so eben angegeben, den sonst für heilig geachteten Inhalt selbst, theils ist eben dieß der Charakter des religiösen Standpunkts, den wir betrachten, daß alle Momente auseinanderfallen, und jene höchste Einheit keinen Reflex in die Erfüllung des Gemüths und Lebens wirft.

Die andere Bestimmung ist, daß der Mensch, der sich so zum fortdauernden Brahm gemacht hat, hiermit die absolute Macht über die Natur erworben habe und sey. Es wird vorgestellt, daß der Indra, Gott des Himmels und der Erde, Angst und Bangniß bekomme vor solch einem Menschen. In Bopp's Chrestomathie ist in einer Episode so die Geschichte zweier Riesen erwähnt, die dem Allmächtigen die Bitte um Unsterblichkeit vortragen, da sie aber jene Uebungen nur vorgenommen haben, um zu solcher Macht zu kommen, so bewilligt er ihnen dieselbe nur

insofern, daß sie nur durch sich selber umkommen sollen. Sie üben nun alle Gewalt über die Natur aus, Indra bekommt Angst vor ihnen und benutzt das gewöhnliche Mittel, um jemand von solcher Uebung abzuziehen, er läßt ein schönes Weib werden, jeder der Riesen will sie zur Frau haben, im Streit darüber bringen sie einander um, und dadurch ist dann der Natur geholfen.

Eine ganz eigenthümliche Bestimmung ist noch, daß jeder Brahmin, jedes Mitglied dieser Kaste für Brahma gilt, er ist auch jedem anderen Hindu der Gott. Diese besondere Weise hängt aber mit den bisherigen Bestimmungen zusammen. Nämlich die zwei Formen, die wir gesehen haben, sind gleichsam nur ein abstraktes abgeschiedenes Verhältniß des Selbstbewußtseyns zu Brahm, ein nur momentanes das erste, das zweite nur die Flucht aus dem Leben, das dauernde Leben im Brahm der dauernde Tod aller Individualität. Die dritte Forderung ist daher, daß dieß Verhältniß nicht bloß Flucht, Entsagung der Lebendigkeit sey, sondern daß es auch auf affirmative Weise gesetzt sey. Die Frage ist, wie muß die affirmative Weise dieses Verhältnisses beschaffen seyn? Es kann kein anderer seyn als die Form unmittelbarer Existenz. Es ist dieß ein schwerer Uebergang. Was nur innerlich, nur abstrakt ist, ist nun äußerlich, dieß nur Abstrakte ist nun also unmittelbar das Sinnliche, sinnliche Aeußerlichkeit, indem das Verhältniß hier das ganz abstrakte zur ganz abstrakten Substanz ist, so ist das affirmative Verhältniß ebenso ein ganz abstraktes, mithin unmittelbares. Hiermit ist die konkrete Erscheinung gesetzt, daß das Verhältniß zum Brahm, des Selbstbewußtseyns zu ihm, ein unmittelbares, natürliches ist, also ein angeborenes, durch die Geburt gesetztes Verhältniß.

Der Mensch ist denkend und dieß von Natur, es ist eine natürliche Qualität des Menschen, aber daß er denkend überhaupt ist, das ist verschieden von der Bestimmung, von der hier die Rede ist, von dem Bewußtseyn des Denkens überhaupt als

dem absolut Seyenden. Wir haben in dieser Form überhaupt das Bewußtseyn des Denkens und dieß ist denn als das Absolute gesetzt. Dieß Bewußtseyn des absoluten Seyns ist es, was hier auf natürliche Weise existirend gesetzt ist, oder als angeboren behauptet und gemeint wird, und daß es in diese Form herabgesetzt wird, beruht auf dem ganzen Verhältniß.

Indem nun der Mensch denkend ist, und hiervon unterschieden wird das Bewußtseyn des Denkens, als des Allgemeinen, an sich Seyenden und beides ein Angeborenes ist, so folgt daraus, daß es zwei Klassen von Menschen giebt. Die einen als denkende Menschen, als Menschen überhaupt, die anderen als die, welche das Bewußtseyn des Menschen sind, als absolutes Seyn. Dieß sind die Brahminen, die Wiedergeborenen, durch die Geburt zweimal Geborenen, einmal natürlich, das andere Mal denkend geboren. Dieß ist tief. Das Denken des Menschen ist hier angesehen als Quelle seiner zweiten Existenz, Wurzel seiner wahrhaften Existenz, die er sich durch Freiheit giebt.

Die Brahminen sind von Hause aus zweimal geboren und ihnen wiederfährt die ungeheure Verehrung; wogegen alle anderen Menschen keinen Werth haben. Wenn jemand aus einer niederen Kaste einen Brahminen berührt, so hat er den Tod verwirkt. In Menu's Gesetzen finden sich viele Bestrafungen bei Verbrechen gegen die Brahminen. Wenn z. B. ein Sudra eine beschimpfende Rede gegen einen Brahminen ausstößt, so wird ihm ein eiserner, zehn Zoll langer Stab glühend in den Mund gestoßen, und wenn er sich untersteht, einen Brahminen belehren zu wollen, so wird ihm heißes Oel in den Mund und in die Ohren gegossen. Den Brahminen wird eine geheimnißvolle Macht beigeschrieben, es heißt im Menu: kein König ärgere einen Brahminen; denn aufgebracht kann er sein Reich mit allen seinen festen Orten, seine Heere, Elephanten rc. zerstören.

Die höchste Spitze bleibt das abgesonderte Denken als Brahm ganz für sich, die zur Existenz kommt in diesem Ver-

tiefen in Nichts, in diesem ganz leeren Bewußtseyn, Anschauen. Der übrige Inhalt des Geistes und der Natur ist wild auseinander gelassen. Jene Einheit, die obenan steht, ist wohl die Macht, aus der Alles hervor, in die Alles zurückgeht; aber sie wird nicht konkret, nicht zum Band der mannigfachen Mächte der Natur, ebenso nicht konkret im Geist, nicht zum Band der vielerlei Geistesthätigkeiten, Empfindungen.

Im ersten Fall, wenn die Einheit zum Bande der natürlichen Dinge wird, heißen wir sie Nothwendigkeit; diese ist das Band der natürlichen Kräfte, Erscheinungen. So betrachten wir die natürlichen Eigenschaften, Dinge, daß sie in ihrer Selbstständigkeit wesentlich an einander geknüpft sind, Gesetze, Verstand ist in der Natur, daß die Erscheinungen so zusammenhängen.

Aber jene Einheit bleibt einsam, für sich; daher ist jene Erfüllung eine wilde, ausgelassene. Ebenso ist im Geistigen nicht das Konkrete: im Geiste wird das Allgemeine, das Denken nicht ein konkretes, sich in sich bestimmendes. Daß das Denken sich in sich bestimmt und das Bestimmte in dieser Allgemeinheit aufgehoben ist, das reine Denken als konkret ist Vernunft, das Denken als konkret.

Pflicht, Recht ist nur im Denken: diese Bestimmungen in Form der Allgemeinheit gesetzt sind vernünftig in Ansehung der bewußten Wahrheit, Einheit und ebenso in Ansehung des Willens. Solche konkrete Einheit, Vernunft, Vernünftigkeit wird jenes Eine, jene einsame Einheit auch nicht.

Es ist deswegen hier auch kein Recht, keine Pflicht vorhanden: denn die Freiheit des Willens, des Geistes ist eben, in der Bestimmtheit bei sich zu seyn; aber dieses Beisichseyn, diese Einheit ist hier abstrakt, bestimmungslos. Das ist die Quelle einer Seits für diese phantastische Vielgötterei der Indier.

Es ist bemerkt, daß es hier nicht die Kategorie des Seyns giebt: für das, was wir Selbstständigkeit nennen an den Dingen, oder sie sind, es giebt, haben sie keine Kategorie, sondern

als Selbstständiges weiß nur der Mensch zunächst sich; ein Selbstständiges der Natur stellt er sich daher vor als mit seiner Selbstständigkeit, in der Weise der Selbstständigkeit, die er an ihm hat, in seinem Seyn, in seiner menschlichen Gestalt, Bewußtseyn.

Die Phantasie macht hier Alles zu Gott; es ist dieß, was wir in seiner Weise auch bei den Griechen sehen, daß alle Bäume, Quellen zu Dryaden, Nymphen gemacht sind. Wir sagen: die schöne Phantasie des Menschen beseelt, belebt Alles, stellt sich Alles vor als begeistet, daß der Mensch unter seines Gleichen wandle, Alles anthropomorphosire, durch seine schöne Sympathie Allem die schöne Weise ertheile, die er selbst habe.

Es ist bei den Indiern diese ausgelassene, wilde Weise. Daß sie so freigebig sind, ihre Weise des Seyns mitzutheilen, diese Freigebigkeit hat in einer schlechten Vorstellung von sich, darin ihren Grund, daß der Mensch noch nicht in sich hat den Inhalt der Freiheit des Ewigen, wahrhaft an und für sich Seyenden, daß er noch nicht weiß seinen Inhalt, seine Bestimmung höher, als den Inhalt einer Quelle, eines Baumes.

Bei den Griechen ist das mehr ein Spiel der Phantasie, bei den Indiern ist kein höheres Selbstgefühl von ihnen selbst vorhanden: die Vorstellung, die sie vom Seyn haben, ist nur die, die sie von sich haben, mit allen Gebilden der Natur setzen sie sich auf gleiche Stufe. Dieß ist, weil das Denken so ganz in diese Abstraktion verfällt.

Diese Naturmächte nun, deren Seyn so vorgestellt wird als anthropomorphisch, bewußt, sind über dem konkreten Menschen, der als Physikalisches abhängig ist von ihnen, und seine Freiheit noch nicht unterscheidet gegen diese seine natürliche Seite.

Damit hängt zusammen, daß das Leben des Menschen keinen höheren Werth hat, als das Seyn von Naturgegenständen, das Leben eines Natürlichen. Das Leben des Menschen hat nur Werth, wenn es selbst höher in sich selbst ist; das mensch-

liche Leben bei den Indiern aber ist ein Verachtetes, Geringgeschätztes: Werth kann der Mensch hier sich nicht geben auf affirmative, sondern auf negative Weise.

Das Leben erhält bloß Werth durch die Negation seiner selbst. Alles Konkrete ist nur negativ gegen dieses Abstrakte. Daraus folgt diese Seite des indischen Kultus, daß Menschen sich, Eltern ihre Kinder opfern; hierher gehört auch das Verbrennen der Weiber nach dem Tod des Mannes. Diese Opfer haben einen höheren Werth, wenn sie ausdrücklich mit Rücksicht auf Brahm, oder irgend einen Gott geschehen, denn dieser ist auch Brahm.

Das gilt für ein hohes Opfer, wenn sie zu den Schneefelsen des Himalaja hinaufsteigen, wo die Quellen des Ganges sind und sich in diese Quellen stürzen. Das sind keine Büßungen wegen Verbrechen, keine Opferungen, um etwas Böses gut zu machen, sondern Opfer, bloß um sich Werth zu geben, dieser Werth kann nur erlangt werden auf negative Weise.

Indem der Mensch auf diese Weise ohne Freiheit ist, keinen Werth in sich hat, so ist damit verbunden in konkreter Ausdehnung dieser unsägliche, unendlich viele Aberglaube, diese enormen Fesseln und Beschränkungen. Das Verhältniß zu äußerlichen natürlichen Dingen, das dem Europäer unbedeutend ist, diese Abhängigkeit wird zu einem Festen, Bleibenden gemacht. Denn der Aberglaube hat eben seinen Grund darin, daß der Mensch nicht gleichgültig ist gegen die äußerlichen Dinge, und er ist dieß nicht, wenn er in sich keine Freiheit, nicht die wahrhafte Selbstständigkeit des Geistes hat.

Hierher gehören die Vorschriften der Brahminen, die sie zu beobachten haben; zu vergleichen ist die Erzählung von Nalas im Mahabharata. Ebenso, wie der Aberglaube wegen dieses Mangels an Freiheit unabsehbar ist, folgt auch daraus, daß keine Sittlichkeit, keine Bestimmung der Freiheit, keine Rechte, keine

Pflichten Statt finden, daß das indische Volk in die höchste Unsittlichkeit versunken ist.

Das Wesen ist abstrakte Einheit, Vertiefen des Subjekts in sich: das Vertiefen in sich hat seine Existenz am endlichen Subjekt, am besonderen Geist. Zur Idee des Wahren gehört das Allgemeine, die substantielle Einheit und Gleichheit mit sich, aber so, daß sie nicht nur das Unbestimmte, nicht nur substantielle Einheit ist, sondern in sich bestimmt. Was Brahm heißt, hat die Bestimmtheit außer ihm.

Die höchste Bestimmtheit des Brahm ist und kann nur seyn das Bewußtseyn, das Wissen seiner realen Existenz, und diese Bestimmtheit, diese Subjektivität der Einheit ist hier das subjektive Selbstbewußtseyn als solches. In anderer Form ist die Bestimmtheit die Partikularität des Allgemeinen, die besonderen geistigen und natürlichen Mächte.

Auch dieses Besondere tritt außer der Einheit, und es ist nur das Schwanken dabei vorhanden, daß diese besonderen Mächte, die als Götter gelten, selbstständig sind das eine Mal, das andere Mal als verschwindende, die dieß sind, in der absoluten Einheit, dieser Substanz unterzugehen und wieder daraus zu entstehen.

So sagen die Indier: es waren schon viele tausend Indras und werden noch seyn; ebenso sind die Inkarnationen als etwas Vorübergehendes gesetzt. Indem die besonderen Mächte in die substantielle Einheit zurückgehen, wird diese substantielle Einheit nicht konkret, sondern bleibt abstrakte substantielle Einheit, und indem diese Bestimmtheiten aus ihr heraustreten, wird dadurch doch die Einheit nicht konkret, sondern es sind Erscheinungen mit der Bestimmung der Selbstständigkeit gesetzt außer ihr.

Dieser Brahm, dieß höchste Bewußtseyn des Denkens ist für sich, abgeschnitten, nicht als konkreter wirksamer Geist, es ist darum auch nicht vorhanden in dem Subjekt ein lebendiger Zusammenhang mit dieser Einheit, sondern das Konkrete des Selbst-

bewußtseyns ist geschieden von dieser Region, der Zusammenhang ist unterbrochen, dieß ist der Hauptpunkt dieser Sphäre, die zwar die Entwickelung der Momente hat, so daß sie aber außereinander bleiben. Indem das Selbstbewußtseyn so abgeschnitten ist, ist die Region geistlos, d. h. auf natürliche Weise, als etwas angeborenes und insofern dieß angeborne Selbstbewußtseyn verschieden ist von dem allgemeinen, so ist es der Vorzug Einiger. Der einzelne Dieser ist unmittelbar das Allgemeine Göttliche; so existirt der Geist, aber der nur seyende ist der geistlose. Dadurch fällt auch das Leben des Diesen als Diesen und sein Leben in der Allgemeinheit vermittelungslos auseinander In den Religionen, wo dieß nicht der Fall ist, wo nämlich das Bewußtseyn des Allgemeinen, der Wesenheit durch das Allgemeine ins Besondere scheint, darin wirksam ist, entsteht Freiheit des Geistes und es hängt damit, daß das Besondere durch das Allgemeine determinirt ist, Rechtlichkeit, Sittlichkeit zusammen. Im Privatrecht z. B. ist Freiheit des Individuums in Anwendung auf den Besitz der Sache, ich in dieser Besonderheit der Existenz bin frei, die Sache gilt als meine, eines freien Subjekts, und so ist die besondere Existenz determinirt durch das Allgemeine, meine besondere Existenz hängt zusammen mit dieser Allgemeinheit. Bei den Familienverhältnissen ist es ebenso. Sittlichkeit ist nur, indem die Einheit das Dirimirende des Besonderen ist, alle Besonderheit ist dirimirt durch die substantielle Einheit. Insofern dieß nicht gesetzt ist, ist das Bewußtseyn des Allgemeinen wesentlich ein abgeschnittenes, unwirksames, geistloses. Es ist also durch dieß Isoliren das Höchste zu einem Unfreien, nur natürlich Geborenen gemacht.

Der eigentliche Kultus ist das Verhältniß des Selbstbewußtseyns zu dem Wesenhaften, zu dem, was an und für sich ist, Bewußtseyn des Einen in diesem Wesen, Bewußtseyn seiner Einheit mit ihm; das Zweite ist dann das Verhältniß des Be-

wußtseyns zu den selbst mannigfaltigen Gegenständen, dieß sind dann die vielen Gottheiten.

Brahm hat keinen Gottesdienst, keine Tempel und Altäre, die Einheit des Brahm wird nicht in Beziehung gesetzt auf das Reale, auf das wirksame Selbstbewußtseyn. Aus dem Gesagten, daß das Bewußtseyn des Einen isolirt ist, folgt, daß hier in dem Verhältniß zum Göttlichen nichts durch Vernunft bestimmt ist, denn dieß heißt, daß die besonderen Handlungen, Symbole ꝛc. dirimirt sind durch die Einheit, hier ist aber die Region des Besonderen nicht durch diese Einheit bestimmt, hat so den Charakter der Unvernünftigkeit, Unfreiheit. Es giebt nur ein Verhalten zu besonderen Gottheiten, die losgebundene Natürlichkeit sind, es sind zwar die abstraktesten Momente durch den Begriff an sich bestimmt, aber nicht in die Einheit zurückgenommen, so daß die Trimurti der Geist würde, ihre Bedeutung ist deshalb nur eine Weise eines besonderen Stoffes. Die Hauptbestimmung ist die Lebenskraft, das Erzeugende und Untergehende und das Lebendigerwerden und sich verändern, hieran schließen sich denn als Gegenstände der Verehrung, Naturgegenstände, Thiere ꝛc. Der Kultus ist also hier ein Verhältniß zu diesen Besonderen, die einseitig abgeschnitten sind, also ein Verhältniß zu unwesentlichen Dingen in natürlicher Form. Das religiöse Thun, d. h. ein wesentliches Thun, eine allgemeine Weise des Lebens wird damit vorgestellt, vollbracht, wird so hier gewußt verwirklicht, und hier ist das religiöse Thun ein Inhalt, der unwesentlich, ohne Vernunft ist.

Weil diese Stoffe überhaupt, theils objektiv die Anschauung des Gottes sind, theils subjektiv das, was wesentlich zu thun ist, weil die Hauptsache unwesentlich wird, so ist der Kultus von unendlichem Umfang, alles kommt hinein, es ist gar nicht um den Inhalt zu thun, er hat keine Grenze in sich, die religiösen Handlungen sind so vernunftlos in sich, sind auf ganz äußere Weise bestimmt. Was wesentlich seyn soll, ist feststehend, in sei-

ner Form der subjektiven Meinung, Willkür entnommen. Hier ist der Gehalt diese sinnliche Zufälligkeit und das Thun ein bloß seyendes Thun, Gewohnheiten, die nicht verstanden werden können, weil kein Verstand darin ist, es ist im Gegentheil darin eine Ungebundenheit nach allen Seiten gesetzt. Insofern darüber hinausgegangen wird und in den religiösen Handlungen auch Befriedigung seyn muß, so ist dieß nur durch sinnliche Betäubung. Das eine Extrem ist die Flucht der Abstraktion, die Mitte ist die Sklaverei, das andere Extrem ist die willkürliche Ausschweifung, die traurigste Religion. Insofern in diesem Kultus die Flucht gesetzt ist, so ist das gegenwärtige Thun bloß rein äußerliche Handlung, die vollbracht wird, bloße Werkthätigkeit, und dazu kommt die wildeste Betäubung, Orgien der schrecklichsten Art. Dieß ist der nothwendige Charakter dieses Kultus, den er dadurch erhält, daß das Bewußtseyn des Einen so getrennt ist, indem der Zusammenhang mit dem übrigen Konkreten unterbrochen ist und Alles auseinander fällt. In der Einbildung ist die Wildheit und Freiheit gesetzt, in ihr hat die Phantasie ihr Feld. Wir finden so die schönste Poesie bei den Indiern, aber immer mit der verrücktesten Grundlage, wir werden angezogen von der Lieblichkeit und abgestoßen von der Verworrenheit und dem Unsinn.

Der Uebergang, bei dem wir jetzt stehen, wird zeigen, daß dieses Subjekt, dieses subjektive Selbstbewußtseyn als identisch gesetzt wird mit jener substantiellen Einheit, die Brahm heißt, daß dieß Eine jetzt gefaßt wird als in ihm selbst bestimmte Einheit, als subjektive Einheit an ihm selbst, und damit diese Einheit als Totalität an ihr selbst.

Diesem ersten Elemente nach, indem diese Einheit an ihr selbst bestimmt, als subjektiv gefaßt wird, wird sich das an ihr zeigen, was sie zur geistigen macht, weil sie an ihr selbst subjektiv bestimmt ist, hat sie das Princip der Geistigkeit in sich.

Da sie ferner konkrete Totalität ist, bedarf sie des selbstbe-

wußten Subjekts nicht mehr. Bei den Indiern ist sie ungetrennt, untrennbar von ihm, und insofern sie noch das Unvollständige ist, die subjektive Einheit, nicht an ihr selbst zu seyn, so hat sie das Subjekt noch außer ihr. Als vollständige Totalität bedarf sie des Subjekts nicht mehr. Hier aber fängt die wahrhafte Selbstständigkeit an, und damit diese Trennung des Bewußtseyns vom Gegenstand, Inhalt, die Objektivität des Absoluten, das Bewußtseyn seiner Selbstständigkeit für sich.

Bisher hatten wir diese unmittelbare Einheit: das Höchste in dieser Form der Religion ist bisher noch ungetrennt vom subjektiven, empirischen Selbstbewußtseyn, diese ungetrennte Einheit. Jetzt geht die Scheidung vor und zwar insofern dieser Inhalt an ihm selbst als konkrete Totalität in ihm gewußt wird.

III.

Die Naturreligion im Uebergang auf eine höhere Stufe.

In diesem Uebergang liegen zwei im Allgemeinen schon angedeutete Bestimmungen, die in ihrer Entwickelung der logischen Philosophie überlassen werden müssen, die aber hier mehr als Lehnsätze vorkommen, auf die sich hier nur berufen wird. Das Eine ist, daß diese Einheit, die wir als Brahm sahen, und dann diese Bestimmtheit nicht außer einander liegen, diese vielen Mächte, das empirische Subjekt, dieses Hervortreten, Herausgetretenseyn der Unterschiede, welche das eine Mal als selbstständig gelten, das andere Mal verschwunden sind als untergegangen; daß diese Einheit mit dieser Unterschiedenheit zurückgeht zur konkreten Einheit. Ihre Wahrheit ist die in sich konkrete Totalität, Einheit, so, daß das nicht mehr ein Wechsel ist des Aufgehobenseyns der besonderen Mächte in der Einheit und des Herausgehens aus ihr, ein Wechsel von Entstehen und Vergehen, wie bei den Indiern, sondern daß die Idee, das Wahre dieß ist, die Unterschiede in der Einheit aufgehoben, ideell, negativ gesetzt zu haben als Unselbstständige, aber ebenso aufbewahrt.

Die andere ebenso wesentliche Bestimmung ist, daß hiermit erst die Trennung des empirischen Selbstbewußtseyns vom Absoluten, vom Inhalt des Höchsten geschieht, daß hier erst Gott eigentliche Objektivität gewinnt. In den vorigen Stufen ist es das in sich vertiefte empirische Selbstbewußtseyn, das Brahm ist, diese Abstraktion in sich; oder das Höchste ist als Mensch vorhanden.

Erst hier ist dieser Bruch zwischen Subjektivität und Objektivität, und die Objektivität verdient hier eigentlich erst den Namen Gott, und diese Objektivität Gottes haben wir hier, weil dieser Inhalt sich an ihm selbst bestimmt hat, konkrete Totalität an sich zu seyn. Dieß ist, daß Gott ein Geist, daß Gott in allen Religionen der Geist ist.

Wenn man heut zu Tage vornehmlich von der Religion spricht, daß das subjektive Bewußtseyn dazu gehöre, so ist das eine richtige Vorstellung. Da ist der Instinkt, daß die Subjektivität dazu gehöre. Aber man hat die Vorstellung: das Geistige könne seyn als empirisches Subjekt, man hat an Gott ein Naturding, so, daß die Geistigkeit nur ins Bewußtseyn fallen, Gott auch als Naturwesen Gegenstand dieses Bewußtseyns seyn könne.

So ist auf der einen Seite Gott als Naturwesen; aber wesentlich ist Gott der Geist und dieß ist die absolute Bestimmung von Religion, und darum Grundbestimmung, substantielle Grundlage in jeder Form der Religion. Das Naturding wird vorgestellt auf menschliche Weise, auch als Persönlichkeit, als Geist, Bewußtseyn; aber die Götter der Indier sind noch oberflächliche Personifikationen: die Personifikation macht noch gar nicht aus, daß der Gegenstand, Gott, als Geist gewußt wird. Es sind diese besonderen Gegenstände, die Sonne, der Baum, die personificirt werden, auch in der Inkarnation, aber die besonderen Gegenstände haben keine Selbstständigkeit, weil sie besondere sind, die Selbstständigkeit ist nur eine angedichtete.

Das Höchste ist aber der Geist, und diese geistige Bestimmung kommt vom empirischen, subjektiven Geist her, kommt ihm zu, entweder insofern sie angebildet ist, oder Brahm seine Existenz hat in und durch Vertiefung des Subjekts in sich. Nun aber ist dieß nicht mehr der Fall, daß der Mensch Gott oder Gott Mensch ist, daß Gott nur in empirisch-menschlicher Weise ist, sondern der Gott ist wahrhaft objektiv an sich selbst, wesentlich Objekt und dem Menschen überhaupt gegenüber.

Die Rückkehr dazu, daß auch Gott als Mensch, als Gottmensch erscheint, werden wir später finden. Diese Objektivität Gottes beginnt von hier an.

Wenn wir nun sehen, wie weit wir gekommen sind in der Natur Gottes, so ist Gott jetzt das denkende, ruhige Insichseyn, die Substanz gegen die Mannigfaltigkeit, diese Grundlage der Allgemeinheit; theils fällt die Macht hinein, theils ist das Denken nur an sich Macht. Das Zweite ist das Hervortreten aus dieser abstrakten Einheit, das Entfalten der Momente der Idee, denn das Wesen muß sich entfalten, das Denken der absoluten Substanz muß sich unterscheiden, aber die Gestalt bleibt darin stecken, die Flucht nur ist es, die zur Einheit kommt, oder die Unterschiede werden versenkt in der Einheit, aber nur so, daß sie darin verschwunden sind. Das Dritte ist endlich die Reflexion der Mannigfaltigkeit in sich, daß das Denken selbst Bestimmung in sich erhält, so daß es sich Bestimmen ist, und daß das Bestimmen nur Werth und Gehalt hat, insofern es in diese Einheit reflektirt ist. Hiermit ist der Begriff der Freiheit, Objektivität gesetzt. Eben dieß Insichseyn, dieß sich Bestimmen, kann auch seine Bestimmungen entlassen zu besonderen Gestaltungen, aber bleibt bestimmt in sich, und sie in sich zurücknehmen, dieß ist das Princip der Freiheit, des Guten. Hierdurch ist Gott bestimmt als das Gute, es ist hier gut nicht gesetzt als Prädikat, sondern er ist das Gute. Der göttliche Begriff ist so wieder Einheit des Endlichen und Unendlichen. Das in sich

sehende Denken, die reine Substanz ist das Unendliche, und das Endliche sind den Gedankenbestimmungen nach die vielen Götter, die Einheit ist die negative Einheit, die Abstraktion, die die Vielen versenken läßt in dieß Eine, aber dieses hat nichts dadurch gewonnen, ist unbestimmt wie vorher, das Endliche ist nur affirmativ, außer dem Unendlichen, nicht in diesem; so wie es affirmativ ist, ist es vernunftlose Endlichkeit. Hier ist das Endliche, das Bestimmte überhaupt, aufgenommen in die Unendlichkeit, die Form ist der Substanz angemessen, die unendliche Form ist identisch mit der Substanz, die sich in sich bestimmt, die nicht bloß abstrakte Macht ist.

1. Die Religion des Guten oder die Lichtreligion.

Das Gute ist es, worin auch das konkrete Leben seine affirmative Wurzel anschaut, sich darin seiner bewußt werden kann auf wahrhafte Weise, denn diese Einheit, die als das Gute genannt ist, ist das Sichbestimmen. In dieser Bestimmtheit selbst ist der Zusammenhang mit dem konkreten Leben, aber es ist ein affirmativer Zusammenhang, nicht eine Flucht. Ihre Bestimmtheit ist aufgenommen in die Allgemeinheit. Dieser nähere Zusammenhang kann so gefaßt werden, die Dinge sind gut von Natur. Das Gute ist hier im eigentlichen Sinn genommen (nicht nach einem äußeren Zweck, einer äußeren Vergleichung); zweckmäßig ist, was zu etwas gut ist, so daß der Zweck außerhalb des Gegenstandes liegt, hier hingegen nehmen wir gut so, daß es das Allgemeine ist, was bestimmt in sich ist. Das Gute ist so bestimmt in sich, die besonderen Dinge sind gut, sind sich selbst zweckmäßig, ihnen selbst-angemessen, nicht einem Anderen nur. Das Gute ist in ihnen präsente Substanz, nicht ein Jenseits wie der Brahm, sie ist nicht nur ihnen gegenüber, nicht negativ, wie die besondere Existenz. Dieß sind die allgemeinen Bestimmungen, Grundlagen der Religion des Guten.

Es ist aber zu bemerken, daß das Gute selbst noch zunächst

abstrakt überhaupt ist. Das Gute ist noch das Gute überhaupt, oder dieß, das die substantielle Einheit mit sich ist, sich in sich bestimmt, dieß Bestimmen ist aber noch unentwickelt, selbst noch allgemeine Form.

Dieß ist die Form, in der Gott gewußt wird als das an und für sich Seyende und wahrhaft als das an und für sich Seyende, so, daß er in Wahrheit das Selbstständige, das in sich Bestimmte ist, und so ist er das Gute, aber das Gute, das selbst noch das Daseyn auf natürliche Weise hat; es ist das überhaupt, was Religion des Lichts heißt.

A. Begriff dieser Religion.

Es sind hier die Bestimmungen und die Nothwendigkeit derselben aufzuzeigen, welche durch den Begriff, den Gedanken ist; doch so, daß wir das Logische theils voraussetzen, theils nur hindeuten auf die Art dieser Nothwendigkeit.

1. Die Resumtion ist hier das Wahrhafte, substantielle Einheit, die subjektiv in sich selbst ist, damit überhaupt sich bestimmend, diese Einheit bestimmt sich in sich, aber nicht so, daß die Bestimmungen wieder Aeußerlichkeit, Zufälligkeit gewinnen — aus Brahma geht diese wilde, begrifflose Welt von Göttern hervor; diese Entwickelung ist nicht angemessen der Einheit, sondern fällt heraus aus ihr, ist auseinander gefallen — sondern die Einheit ist an ihr selbst sich bestimmend.

Da ist die Bestimmtheit nicht eine empirische, mannigfache, sondern selbst das Reine, Allgemeine, sich selbst Gleiche, ein Bestimmen der Substanz, wodurch sie aufhört, Substanz zu seyn, die Einheit als Subjekt sich bestimmend. Sie hat einen Inhalt, und daß dieser Inhalt das von ihr Bestimmte ist, und dieser ihr gemäß, der allgemeine Inhalt ist, ist das, was Gutes heißt oder das Wahre: denn das sind nur Formen, die den weiteren Unterschieden angehören von Wissen und Wollen, die in der höchsten Subjektivität nur Eine Wahrheit, Besonderungen dieser Einen Wahrheit sind.

Daß dieses Allgemeine ist durch Selbstbestimmen des Geistes, von dem Geist bestimmt ist und für den Geist, ist die Seite, nach der es Wahrheit ist. Insofern es durch ihn gesetzt, ein Selbstbestimmen seiner Einheit gemäß ist, sein Selbstbestimmen ist, wodurch er in seiner Allgemeinheit sich getreu bleibt, nicht andere Bestimmungen hervorkommen, als jene Einheit selbst; danach ist es das Gute. Es ist also der wahrhafte Inhalt, der Objektivität hat, das Gute, dasselbe ist als das Wahre. Dieses Gute ist zugleich Selbstbestimmen des Einen, der absoluten Substanz, bleibt damit unmittelbar die absolute Macht — das Gute als absolute Macht. Das ist die Bestimmung des Inhalts.

2. Eben in diesem Bestimmen des Absoluten liegt der Zusammenhang mit dem Konkreten, mit der Welt, mit dem konkret empirischen Leben überhaupt: aus dieser Macht gehen hervor alle Dinge, und dieses ist das, was wir vorher hatten, nur als untergeordnetes Moment, daß diese Weise der Selbstbestimmung als Weise der Bestimmung abstrakte Bestimmung erhält, nicht Selbstbestimmen, in sich Zurückgegangenes, identisch Bleibendes, im Allgemeinen Wahres und Gutes, sondern Bestimmen überhaupt ist.

Dieses Moment ist auch vorhanden, aber als untergeordnet. Es ist die Welt in mannigfachem Daseyn, aber das, worauf es ankommt, ist, daß im Guten, als dem Selbstbestimmen diese absolute Bestimmung liegt, der Zusammenhang des Guten mit der konkreten Welt.

Die Subjektivität, Besonderheit überhaupt ist in dieser Substanz, im Einen selbst, welches absolutes Subjekt ist. Dieses Element, das dem besonderen Leben zukommt, diese Bestimmtheit ist zugleich im Absoluten selbst gesetzt, damit ein affirmativer Zusammenhang des Absoluten, des Guten und Wahren, des Unendlichen mit dem, was das Endliche heißt.

Der affirmative Zusammenhang in den früheren Formen

der Religion ist theils nur in dieser reinen Vertiefung, worin das Subjekt sagt: Ich bin Brahm, aber ein absolut abstrakter Zusammenhang, der nur ist durch dieses Verdumpfen, dieses Aufgeben aller konkreten Wirklichkeit des Geistes, durch die Negation; dieser affirmative Zusammenhang ist nur gleichsam ein reiner Faden, sonst ist er der abstrakt negative, diese Aufopferungen, Selbsttödtungen.

Mit diesem affirmativen Zusammenhang aber ist gesagt, daß die Dinge überhaupt gut sind; dadurch sind die Steine, Thiere, Menschen überhaupt gut, das Gute ist in ihnen präsente Substanz, und das, was gut ist, ist ihr Leben, ihr affirmatives Seyn. Sofern sie gut bleiben, gehören sie diesem Reich des Guten an, sie sind von Haus aus zu Gnaden angenommen, nicht daß nur ein Theil diese zweimal Geborenen sind, wie in Indien, sondern das Endliche ist vom Guten geschaffen und ist gut.

3. Dieses Gute, ob es zwar in sich subjektiv, in sich selbst bestimmt ist als Gutes, der substantiellen Einheit, dem Allgemeinen selbst gemäß, so ist diese Bestimmung doch selbst noch abstrakt. Das Gute ist konkret in sich, und doch ist diese Bestimmtheit des Konkretseyns selbst noch abstrakt.

Das Gute kann so oder so angewendet werden, oder der Mensch hat gute Absichten — da ist die Frage: was ist gut? da wird noch weitere Bestimmung, Entwickelung des Guten gefordert. Hier haben wir das Gute noch als abstrakt, als Einseitiges, damit als absoluten Gegensatz zu einem Anderen, und dieses Andere ist das Böse. Das Negative ist in dieser Einfachheit noch nicht in seinem Recht enthalten.

Wir haben so zwei Principien, diesen orientalischen Dualismus; das Reich des Guten und Bösen — dieser große Gegensatz ist es, der hier zu dieser allgemeinen Abstraktion gekommen ist. In der Mannigfaltigkeit der vorigen Götter ist allerdings Mannigfaltigkeit, Unterschied; aber ein Anderes ist, daß

diese Zweiheit zum allgemeinen Princip geworden ist, der Unterschied als dieser Dualismus sich gegenüber steht.

Es ist wohl das Gute das Wahrhafte, das Mächtige, aber im Kampf mit dem Bösen, so, daß das Böse als absolutes Princip gegenüber steht und gegenüber stehen bleibt: es soll zwar das Böse überwunden, ausgeglichen werden, aber was soll, ist nicht, Sollen ist eine Kraft, die sich nicht ausführen kann, dieß Schwache, Ohnmächtige. Um diesen Dualismus dreht sich die Religion, die Philosophie überhaupt.

Dieser Dualismus ist Interesse der Religion und Philosophie, der Unterschied in seiner ganzen Allgemeinheit aufgefaßt: in der Weise des Gedankens erhält dieser Gegensatz eben seine Allgemeinheit. Heut zu Tage ist der Dualismus auch eine Form; aber spricht man heut zu Tage von Dualismus, so sind das schwache, schmächtige Formen. Der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen ist derselbe Ahriman und Ormuzd, das ist derselbe Manichäismus.

Sowie man das Endliche als selbstständig nimmt, daß das Unendliche und Endliche einander gegenüber stehen, daß das Unendliche keinen Theil habe mit dem Endlichen und das Endliche nicht hinüber könne zum Unendlichen, so ist das dasselbe: nur daß man nicht den Gedanken, das Herz hat, diese Gegensätze sich wirklich ihrem ganzen Inhalte nach vorzustellen.

Das Endliche, in seiner weiteren Bestimmung, sich als endlich behauptend dem Unendlichen, Allgemeinen gegenüber und damit zuwider, ist das Böse. Nun bleibt man bei dieser Gedankenlosigkeit stehen, in der man gelten läßt das Endliche und Unendliche. Gott ist nur Ein Princip, Eine Macht, und das Endliche, eben damit das Böse, hat damit nicht wahrhafte Selbstständigkeit.

Aber weiter hat das Gute in seiner Allgemeinheit zugleich eine natürliche Weise des Daseyns, Seyns für Anderes — eine reine Manifestation. Wie das Gute das sich selbst Gleiche,

die Subjektivität in ihrer reinen Gleichheit mit sich selbst, ebenso ist die Manifestation das Reine, Einfache, das Licht.

Das Licht ist diese abstrakte Subjektivität im Sinnlichen, wie das Gute im Geistigen, reine physikalische Anschauung. Raum und Zeit sind diese ersten Abstraktionen des Außereinanderseyns; das konkrete Physikalische in seiner Allgemeinheit ist das Licht, wie das Gute.

Wenn Brahm vorgestellt werden sollte auf sinnliche Weise, würde er nur als abstrakter Raum vorgestellt werden können; aber Brahm hat noch nicht die Kraft in sich, selbstständig vorgestellt zu werden, sondern hat zu seiner Realität das empirische Selbstbewußtseyn des Menschen.

Dieß hat etwa eine Schwierigkeit, daß das Gute, zu dem wir gekommen sind, auch noch wesentlich an ihm haben soll die Seite der Natürlichkeit, ob zwar sie die reine Natürlichkeit des Lichts ist. Aber die Natur kann vom Geiste überhaupt nicht weggelassen werden, gehört zum Geiste.

Auch Gott als in sich Konkretes, als reiner Geist, ist zugleich wesentlich Schöpfer und Herr der Natur. Also die Idee in ihrem Begriff, Gott in seiner Wesenheit in sich muß diese Realität, diese Aeußerlichkeit, die wir Natur heißen, setzen. Das Moment der Natürlichkeit kann also nicht fehlen, nur ist es hier noch auf abstrakte Weise, in dieser unmittelbaren Einheit mit dem Geistigen, dem Guten, weil eben das Gute noch dieß Abstrakte ist.

Das Gute enthält in sich die Bestimmtheit, und in der Bestimmtheit ist die Wurzel der Natürlichkeit. Wir sagen: Gott erschafft die Welt — Erschaffen ist diese Subjektivität, der die Bestimmtheit überhaupt angehört; in dieser Thätigkeit, Subjektivität liegt die Bestimmung der Natur, und freilich in näherm Verhältniß so, daß sie ein Geschaffenes ist. Dieß ist aber hier noch nicht vorhanden, sondern die abstrakte Bestimmtheit.

Diese hat wesentlich die Form der Natur überhaupt, des

Lichts, und der unmittelbaren Einheit mit dem Guten: denn das Unmittelbare ist eben selbst das Abstrakte, weil die Bestimmtheit nur diese allgemeine, unentwickelte ist.

Das Licht hat dann die Finsterniß sich gegenüber; in der Natur fallen diese Bestimmungen so auseinander: das ist die Ohnmacht der Natur, daß das Licht und seine Negation neben einander sind, obzwar das Licht die Macht ist, die Finsterniß zu vertreiben. Diese Bestimmung in Gott ist selbst noch dieß Ohnmächtige, um ihrer Abstraktion willen, den Gegensatz, Widerspruch noch nicht in sich zu enthalten und ertragen zu können, sondern das Böse neben sich zu haben. Das Licht ist das Gute und das Gute ist das Licht — diese untrennbare Einheit.

Aber es ist das Licht im Kampf mit der Finsterniß, dem Bösen, welches es überwinden soll, aber nur soll, denn es kommt nicht dazu.

Das Gute hat so in seiner Allgemeinheit eine natürliche Gestalt, diese reine Manifestation der Natur, das Licht. Das Gute ist die allgemeine Bestimmtheit der Dinge. Indem es so die abstrakte Subjektivität ist, so ist denn das Moment der Einzelnheit das Moment, die Weise wie es für Anderes ist, selbst noch in sinnlicher Anschauung eine äußere Gegenwart, die dem Inhalt aber angemessen seyn kann; denn überhaupt, ist die Besonderheit aufgenommen in das Allgemeine, die Besonderheit als diese nähere, wonach sie die Weise des Anschauens, die Weise der Unmittelbarkeit ist, so kann sie dem Inhalt angemessen erscheinen. Brahm z. B. ist nur das abstrakte Denken, angeschaut auf sinnliche Weise, so würde ihm, wie gesagt, nur die Anschauung des Raums entsprechen, eine sinnliche Allgemeinheit der Anschauung, die selbst nur abstrakt ist. Hier hingegen ist das Substantielle der Form entsprechend, und diese ist denn die physikalische Allgemeinheit, das Licht, was die Finsterniß gegenüber hat. Luft, Hauch rc. sind auch Bestimmungen, welche physikalisch sind, aber sie sind nicht so das Ideelle selbst, nicht die

allgemeine Individualität, Subjektivität, Licht, das sich selbst manifestirt, darin liegt das Moment des sich selbst Bestimmens der Individualität, der Subjektivität. Das Licht erscheint als überhaupt, als das allgemeine Licht, und dann als besondere eigenthümliche Natur, in sich reflektirte Natur der besonderen Gegenstände, als die Wesentlichkeit der besonderen Dinge.

Das Licht muß hier nicht verstanden werden als Sonne, man kann sagen, Sonne ist das vorzüglichste Licht, aber sie steht drüben als besonderer Körper, als besonderes Individuum. Das Gute, das Licht, hat hingegen in sich die Wurzel der Subjektivität, aber nur die Wurzel, es ist also nicht als so individuell abgeschlossen gesetzt, und so also ist das Licht zu nehmen als Subjektivität, Seele der Dinge. Der Sonnendienst ist allerdings sehr alt, und Viele führen die indische Vielgötterei auf die Sonne zurück. Aber die Sonne ist nicht mit dem Brahm zu verwechseln, sie gehört zur natürlichen Welt, zu dem Indra, welche Welt in der indischen Religion die Gestalt der Selbstständigkeit hat.

Brahm war das Höchste in der indischen Religion; dieß Eine als Bewußtlosigkeit und Bestimmungslosigkeit: die Substanz ist hier noch nicht an ihr selbst bestimmt. Das Weitere ist das sich selbst bestimmende Eine und die Bestimmung des Einen in sich selbst in höchster Form ist das Gute. Das Wahre und Gute ist ein und dasselbe, jenes im Wissen, dieses im Willen. Dazu geht die Macht fort: diese ist weder weise noch gut, sie hat keinen Zweck, sondern ist nur bestimmt als Seyn und Nichtseyn: es ist darin die Wildheit, das Außersichkommen des Thuns überhaupt: darum ist die Macht an ihr selbst dieß Bestimmungslose. Es ist nun ein logischer Fortgang, daß das Bestimmungslose zum Bestimmten übergeht, wir nehmen ihn hier lemmatisch auf; doch muß uns dieser Fortgang auch schon für die Vorstellung annehmbar seyn: das Bestimmungslose geht über zum Zweck, der zugleich der Allgemeinheit angemessen ist, zum absoluten End-

zweck, welcher das Gute überhaupt ist: dieser soll realisirt werden. Brahm, können wir sagen, ist das in sich Gute, dieses ist selbst zunächst noch abstrakt; aber um dieser Abstraktion willen ist dieses in sich selbst Gute in die Form der Unmittelbarkeit gesetzt, aber in die Form reiner Unmittelbarkeit; Unmittelbarkeit ist aber das Natürliche, das rein Physikalische, welches das Licht ist, diese Manifestation, nur auf ganz einfache und allgemeine Weise bestimmt; es ist nicht das Gute, das sich gereinigt hat, sondern erst das unmittelbar Gute. Es ist dieß ein Zusammenhang nach Begriffsbestimmungen und also nicht zufällig zu nehmen, daß das Licht als das Gute angeschaut worden ist. —

Ferner geht aber dieß Gute sogleich in seinen Gegensatz über zum Bösen und zur Finsterniß. Das Licht ist eine unendliche Expansion, es ist so schnell als der Gedanke; damit aber die Manifestation des Lichts real sey, so muß es auf einen dunkelen Gegenstand, auf einen Körper treffen: durch das reine Licht als solches wird nichts manifestirt, erst an diesem Anderen tritt eine bestimmte Manifestation ein; das Gute tritt auch sogleich in Gegensatz gegen das Böse; es ist ein Bestimmen, aber noch nicht Entwickelung des Bestimmens, das Konkrete des Bestimmens ist außer ihm, es hat um seiner Abstraktion willen eine Beziehung auf ein Anderes. — Dieser Gegensatz gehört zum Begriff des Geistes, es kommt darauf an, wie er sich gegen die Einheit verhält. —

B. Existenz dieser Religion.

Dieß ist die Religion der alten Parsen, von Zoroaster gestiftet. Noch jetzt giebt es einige Gemeinden, die dieser Religion anhängen, in Bombay und am schwarzen Meer in der Gegend von Baku, wo besonders viele Naphtaquellen sich vorfinden, aus welcher zufälligen Lokalität man es sich hat erklären wollen, daß die Parsen das Feuer zum Gegenstand ihrer Verehrung gemacht haben. Durch Herodot und andere grie-

chische Schriftsteller haben wir Nachrichten über diese Religion erhalten, doch zur näheren Kenntniß derselben ist man erst in neueren Zeiten gekommen durch die Entdeckung der Haupt- und Grundbücher (Zend-Avesta) jenes Volks durch den Franzosen Anquetil dü Perron: diese Bücher sind in der alten Zendsprache geschrieben, einer Schwestersprache des Sanskrit. —

Das Licht, welches in dieser Religion verehrt wird, ist nicht etwa Symbol des Guten, ein Bild, unter welchem dasselbe vorgestellt wäre; sondern ebenso gut könnte man sagen, das Gute sey das Symbol des Lichts: es ist keines die Bedeutung, noch das Symbol, sondern sie sind unmittelbar identisch. — Das Substantielle tritt hier dem Subjekt in seiner Besonderheit gegenüber: der Mensch als besonderes Gutes steht dem allgemeinen Guten gegenüber, und ebenso dem Lichte in seiner reinen, noch ungetrübten Manifestation.

Man hat die Parsen auch Feueranbeter genannt: dieß ist insofern unrichtig, als die Parsen ihre Verehrung nicht an das Feuer als das verzehrende, materielle wenden, sondern nur an das Feuer als Licht. — Dieses Licht wird dann auch personificirt, aber nur auf oberflächliche Weise, denn die Substanz ist noch nicht als Subjekt gewußt.

Das Gute ist als Gegenstand, als sinnliche Gestalt, die dem Inhalte entspricht, der noch abstrakt ist, das Licht. Es hat wesentlich die Bedeutung des Guten, des Gerechten, es heißt in menschlicher Gestalt Ormuzd, aber diese Gestalt ist hier noch eine oberflächliche Personification. Ormuzd ist das Allgemeine, was in der äußeren Form Subjektivität erhält, er ist das Licht und sein Reich ist das Lichtreich überhaupt.

Die Anfangssylbe Or hat man mit dem Hebräischen אור zusammenbringen wollen. Die Sterne sind einzelne erscheinende Lichter, damit entsteht der Unterschied von dem, was erscheint, und von dem, was an sich ist; die Sterne sind als Genien

personificirt, ein Mal sind sie Erscheinung, und dann auch personificirt; sie sind nicht aber unterschieden in das Licht und in das Gute, sondern die gesammte Einheit ist personificirt: die Sterne sind Geister des Ormuzd, des allgemeinen Lichtes und des an und für sich Guten.

Diese Sterne heißen die Amschadspan, und Ormuzd, der das allgemeine Licht ist, ist auch einer der Amschadspan. Das Reich des Ormuzd ist das Lichtreich, es giebt darin sieben Amschadspan: man könnte hierbei etwa an die Planeten denken, aber sie werden im Zendavesta und in allen, auch sogar an jeden einzelnen, gerichteten Gebeten nicht näher charakterisirt. Die Lichter sind die Gefährten des Ormuzd und regieren mit ihm. Auch der persische Staat ist, wie dieses Lichtreich, als das Reich der Gerechtigkeit und des Guten dargestellt: der König war auch mit sieben Großen umgeben, die seinen Rath bildeten, und die als Repräsentanten der Amschadspan, wie der König als Stellvertreter des Ormuzd, vorgestellt wurden. Die Amschadspan regieren, jeder einen Tag abwechselnd, im Lichtreich mit Ormuzd: es ist somit hier nur ein oberflächlicher Unterschied der Zeit gesetzt.

Zu dem Guten oder dem Lichtreich gehört Alles, was Leben hat; was in allen Wesen gut ist, das ist Ormuzd: er ist das Belebende durch Gedanke, Wort und That. Es ist insofern hier auch noch Pantheismus, als das Gute, das Licht — die Substanz in Allem ist; alles Glück, Segen und Seligkeit fließt darin zusammen; was existirt als liebend, glücklich, kräftig u. s. w., das ist Ormuzd: er giebt allen Wesen Lichtschein, dem Baum wie dem edlen Menschen, dem Thiere wie dem Amschadspan.

Die Sonne und die Planeten sind die ersten Hauptgeister, Götter, ein Himmelsvolk, rein und groß, jeden beschützend, wohlthuend, segnend, und abwechselnd die Vorsteher der Lichtwelt. Die ganze Welt ist Ormuzd, in allen ihren Stufen und Ar-

ten, und in diesem Lichtreich ist alles gut. Dem Licht gehört alles an, alles Lebendige, alles Wesen, alle Geistigkeit, die That, das Wachsthum der endlichen Dinge, alles ist Licht, ist Ormuzd. Es ist nicht bloß das sinnliche, allgemeine Leben, sondern es ist Kraft, Geist, Seele, Seligkeit darin. Indem der Mensch, der Baum, das Thier lebt, sich des Daseyns erfreut, affirmative Natur hat, etwas edles ist, so ist dieß sein Glanz, sein Licht, und dieß ist der Inbegriff der substantiellen Natur eines jeden.

Die Lichterscheinung wird verehrt, und dabei kommt der Person die Lokalität zu statten. Die Ebenen, auf denen überall Naphtaquellen sich finden, werden benutzt. Auf den Altären wird Licht gebrannt, es ist nicht sowohl Symbol, sondern die Gegenwart des Vortrefflichen, des Guten. Alles Gute in der Welt wird so geehrt, geliebt, angebetet, denn es gilt für den Sohn, für das Erzeugniß des Ormuzd, worin er sich liebt, sich gefällt. Ebenso werden Lobgesänge an alle reinen Geister der Menschen gerichtet, sie heißen Ferver, und sind entweder leibliche noch existirende Wesen, oder verstorbene, so wird Zoroasters Ferver gebeten, über sie zu wachen. Ebenso werden Thiere verehrt, weil Leben, Licht in ihnen ist, es werden dabei die Genien, Geister, das Affirmative der lebenden Natur herausgehoben und verehrt als die Ideale der besonderen Geschlechter der Dinge, als allgemeine Subjektivitäten, die die Gottheit auf endliche Weise vorstellen. Die Thiere werden wie gesagt verehrt, aber das Ideal ist der himmlische Stier, wie bei den Indiern Symbol der Erzeugung, dem Siwa zur Seite stehend, unter den Feuern wird vornehmlich die Sonne verehrt, unter den Wassern ist auch ein solches Ideal, Albordj, der Strom der Ströme, aus dem alle Flüsse kommen. Es ist so für die Anschauung der Parsen eine Welt des Guten vorhanden, Ideale, die nicht jenseits sind, sondern in der Existenz, in den wirklichen Dingen präsent.

Es wird Alles verehrt, was lebendig ist, Sonne, Stern, Baum, als Gutes, aber nur das Gute, das Licht in ihm, nicht seine besondere Gestalt, seine endliche, vergängliche Weise: es ist eine Trennung zwischen dem Substantiellen und dem, was der Vergänglichkeit angehört. Das ist aber ein leichter Unterschied, der absolute ist der Unterschied des Guten und Bösen.

So wird der Staat auch vorgestellt, der Fürst der Parsen — und so soll es auch bei den Persern gewesen seyn — als Repräsentant des obersten Lichts, nicht des reinen Ormuzd selbst; seine Beamten als Repräsentanten der Planeten und Sterne, als Minister, Gehülfen des Ormuzd. Einer darunter ist Mithra, der μεσίτης, Vermittler.

Es ist eigenthümlich, daß schon Herodot diesen Mithra auszeichnet: doch scheint in der Religion der Parsen die Bestimmung der Vermittelung, Versöhnung noch nicht überwiegend gewesen zu seyn. Erst später ist der Mithradienst allgemeiner ausgebildet worden, wie das Bedürfniß der Versöhnung im Menschengeiste stärker bewußt, lebendiger und bestimmter geworden ist.

Der Mithradienst hat bei den Römern zur christlichen Zeit besondere Ausbildung erhalten, und noch im Mittelalter findet sich ein geheimer Mithradienst, angeblich mit dem Tempelherrnorden verbunden. Wie Mithra dem Ochsen das Messer in den Hals stößt, ist ein wesentliches Bild, das zum Mithrakultus gehört, das hat man in Europa häufig gefunden.

Auch im Menschen ist ein Unterschied gesetzt, ein Höheres wird unterschieden von der unmittelbaren Leiblichkeit, Natürlichkeit, Zeitlichkeit, Unbedeutendheit seines äußerlichen Seyns, Daseyns; das sind die Genien, Fervers. Unter den Bäumen wird einer ausgezeichnet: aus Hom, dem Baum, quillt das Wasser der Unsterblichkeit, er ist zu vergleichen mit dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen. Das sind Zusammenstimmungen, die zu bemerken, worauf aber übrigens kein großes Gewicht zu legen ist.

C. Der Kultus.

Der Kultus dieser Religion folgt unmittelbar aus der Bestimmung dieser Religion. Das ganze Leben des Parsen soll dieser Kultus seyn, es ist nicht etwas Isolirtes, wie bei den Indiern. Sie sollen das Leben überall fördern, fruchtbar machen, fröhlich erhalten, das Gute ausüben in Wort und That, an allen Orten, alles Gute fördern unter den Menschen, wie die Menschen selbst, alles Leben, Kanäle graben, Bäume pflanzen, Wanderer beherbergen, Wüsten anbauen, Hungrige speisen, die Erde tränken, die selbst Subjekt und Genius anderer Seits ist.

Das ist diese Einseitigkeit der Abstraktion.

2. Die Religion des Räthsels.

Diese zweite Form in dem Uebergang zur geistigen Religion, dieser konkreten Einheit, die konkrete Subjektivität in sich enthaltend, ist das Auseinandergelassenseyn dieser einfachen Subjektivität, die Entwickelung derselben, aber eine solche, die noch wild zugleich ist, noch nicht zu der Beruhigung, zur eigentlich in sich freien Geistigkeit gekommen ist.

Wie im Indischen diese Entwickelung als auseinandergefallen war, so ist hier die Bestimmtheit in ihrer Losgebundenheit, aber so, daß diese elementarischen Mächte des Geistigen und Natürlichen wesentlich bezogen sind auf die Subjektivität, so, daß es Ein Subjekt ist, das diese Momente durchläuft.

Im Indischen hatten wir auch Entstehen und Vergehen, aber nicht die Subjektivität, die Rückkehr in das Eine, nicht Eines, was selbst diese Formen, Unterschiede durchläuft, und in und aus ihnen in sich zurückkehrt. Diese höhere Macht der Subjektivität ist es, welche entwickelt, ausläßt den Unterschied aus sich, aber in sich geschlossen hält oder vielmehr denselben überwältigt.

Die Einseitigkeit dieser Form ist, daß diese reine Einheit des Guten, das Zurückgekehrtseyn, Beisichseyn fehlt, diese Frei-

heit nur hervorgeht, nur sich hervortreibt, aber noch nicht, so zu sagen, fertig, vollendet, noch nicht ein solcher Anfang ist, woran das Ende, das Resultat hervorbräche. Es ist also die Subjektivität in ihrer Realität, aber noch nicht in wahrhaft wirklicher Freiheit, sondern gährend in und aus dieser Realität.

Der Dualismus, den wir zunächst hatten, des Lichts und der Finsterniß, fängt hier an sich zu vereinigen, so, daß in die Subjektivität selbst fällt dieses Finstere, Negative, das in seiner Steigerung auch zum Bösen wird. Die Subjektivität ist dieß, die entgegengesetzten Principien in sich zu vereinen, die Gewalt zu seyn, diesen Widerspruch zu ertragen und in sich aufzulösen.

Ormuzd hat den Ahriman immer sich gegenüber, es ist zwar auch die Vorstellung, daß am Ende Ahriman bezwungen werde, und Ormuzd allein herrsche, aber das ist nur als ein Zukünftiges ausgesprochen, nicht als etwas Präsentes. Gott, das Wesen, der Geist, das Wahre muß gegenwärtig seyn, nicht in der Vorstellung verlegt werden in die Vergangenheit oder Zukunft.

Diese Einheit der Subjektivität und daß durch diese unterschiedenen Momente, die Affirmation durch die Negation selbst hindurchgeht und es mit sich versöhnt, mit der Rückkehr in sich, Versöhnung endet — ist dieser Standpunkt; aber so, daß das Thun dieser Subjektivität mehr nur dieß Gähren derselben ist, als die Subjektivität, die sich wirklich vollkommen erreicht und schon vollendet hat.

Ein Subjekt ist dieser Unterschied, ein Konkretes in sich, eine Entwickelung. Ferner führt sich diese Subjektivität ein in die entwickelten Mächte, und vereint sie so, daß sie losgelassen werden, dieß Subjekt eine Geschichte hat, die Geschichte des Lebens, Geistes, Bewegung in sich ist, wo es zum Unterschied dieser Mächte auseinander geht, wo dieß Subjekt sich verkehrt zum Fremdartigen gegen sich selbst.

Das Licht geht nicht unter, aber hier ist es ein Subjekt, das sich selbst entfremdet, festgehalten wird in der Negativität seiner, aber in und aus dieser Entfremdung sich selbst wieder herstellt. Das Resultat ist die Vorstellung des freien Geistes, aber noch nicht als wahrhafte Idealität, zunächst nur das Drängen, den Hervorgang derselben hervorzubringen.

Es ist dieß die letzte Bestimmung der Naturreligion in diesem Kreise, und zwar die Stufe, welche den Uebergang zu der Religion der freien Subjektivität macht. Wenn wir die vorige Stufe betrachten, so ist das Gute an sich konkret, das Erste des Insichseyns, dieß zerfällt in sich, dann folgt die Resumtion des Endlichen in die in sich seyende Einheit, in welcher sich das Gute bestimmt. Dieß Gute ist aber nur an sich konkret, die Bestimmtheit ist einfach in sich, noch nicht das manifestirt Bestimmte, oder es ist noch die abstrakte Subjektivität, noch nicht die reale Subjektivität. Daher das nächste Moment ist, daß außer dem Reich des Guten das Böse bestimmt worden ist. Diese Bestimmtheit ist als einfach, nicht entwickelt gesetzt, sie gilt nicht als Bestimmtheit, sondern nur als Allgemeinheit, und darum ist die Entwickelung, der Unterschied noch nicht darin als unterschieden vorhanden, es fällt vielmehr einer derselben noch außerhalb des Guten, das Böse ist noch nicht vollkommen konkret in sich, es ist noch nicht reale Subjektivität. Die Dinge sind nur gut als gelichtete, nur nach ihrer positiven Seite, nicht aber auch nach der Seite ihrer Besonderheit. Wir treten nun dem Begriff nach dem Reich des Gegenstandes als der realen, wirklichen Subjektivität näher.

A. Bestimmung des Begriffs dieser Stufe.

Es fehlt das Material den Bestimmungen nicht, sondern es findet sich bestimmt auch in diesem konkreten Felde ein. Der Unterschied ist nur, ob die Momente der Totalität auf oberflächliche, äußerliche Weise vorhanden sind, oder ob sie in dem Innern, Wesenhaften bestehen; dieß macht den ungeheuren Unter-

schied aus. Wir treffen in allen Religionen mehr oder weniger die Weise des Selbstbewußtseyns, ferner Prädikate von Gott als Allmacht, Allwissenheit rc. Bei den Indiern und Chinesen sehen wir erhabene Darstellungsweisen Gottes, so daß höhere Religionen in dieser Rücksicht nichts voraus haben, es sind sogenannte reine Vorstellungen von Gott (z. B. bei Friedrich von Schlegel's Weisheit der Indier), die als Ueberreste betrachtet werden. Auch in der Lichtreligion sehen wir das einzelne Böse schon überall aufgehoben. Subjektivität fanden wir schon überall und zugleich in der konkreten Bestimmung des Selbstbewußtseyns. Schon die Zauberei war die Macht des Selbstbewußtseyns über die Natur. Dieß macht denn freilich die besondere Schwierigkeit in der Betrachtung der Religion, daß wir hier nicht mit reinen Gedankenbestimmungen zu thun haben, wie in der Logik, noch mit existirenden, wie in der Natur, sondern mit solchen, denen, da sie den subjektiven und objektiven Geist bereits durchlaufen haben, das Moment des Selbstbewußtseyns, überhaupt des endlichen Geistes nicht fehlt: denn die Religion ist selbst das Selbstbewußtseyn des Geistes über sich selbst und er macht sich die verschiedenen, den Geist entwickelnden Stufen des Selbstbewußtseyns selbst zum Gegenstand des Bewußtseyns. Der Inhalt des Gegenstandes ist Gott, die absolute Totalität; die ganze Mannigfaltigkeit des Stoffes fehlt also nie. Man hat aber näher nach bestimmten Kategorien zu suchen, die die Unterschiede der Religionen bilden. Man sucht ihn besonders in dem Schaffen des Wesens; dieser ist überall und auch nicht; ferner darin, ob es ein Gott ist oder nicht; dieser Unterschied ist ebenso unzuverlässig, denn es findet sich sogar ein Gott in der indischen Religion, und der Unterschied ist dann nur in der Weise, wie sich die vielen Gestalten zur Einheit verknüpfen. Mehrere Engländer behaupten, daß die alte indische Religion die Einheit Gottes enthalte, als Sonne oder allgemeine Seele. Mit solchen Verstandes-Prädikaten ist nicht auszukommen.

Wenn man Gott solche Prädikate giebt, so ist er mit diesen Bestimmungen nicht erkannt in seiner Natur. Es sind sogar Prädikate endlicher Natur, diese ist auch mächtig, weise; wissend von Gott genommen würden sie über den endlichen Stoff erweitert durch das All, aber so verlieren die Prädikate ihre bestimmte Bedeutung und sind, wie die Trimurti im Brahm verschwindend. Was wesentlich ist, ist in dem einen Substantiellen, Immanenten enthalten, es ist wesentliche Bestimmung, die als solche gefaßt und gewußt wird, dieß sind nicht die Reflexions-Prädikate, nicht die äußere Gestalt, sondern Idee.

Wir haben so schon die Bestimmung der Subjektivität, der Selbstbestimmung gehabt, aber nur in oberflächlicher Form, noch nicht die Natur Gottes konstruirend. In der Licht-Religion abstrakte allgemeine Personifikation, wenn in der Person die absoluten Momente nicht entwickelt enthalten sind. Subjektivität überhaupt ist abstrakte Identität mit sich, Insichseyn, das sich unterscheidet, das aber ebenso Negativität dieses Unterschiedes ist, welches sich im Unterschiede erhält, diesen nicht aus sich entläßt, die Macht desselben bleibt, darin ist, aber darin für sich ist, den Unterschied momentan in sich hat.

Wenn wir dieß in Beziehung auf diese nächste Form betrachten, so ist die Subjektivität, diese auf sich beziehende Negativität, so ist das Negative nicht mehr außer dem Guten, sie muß in der affirmativen Beziehung auf sich selbst enthalten, gesetzt seyn und ist so freilich nicht mehr das Böse. Das Negative also, das Böse, darf jetzt nicht mehr außer dem Guten fallen; sondern das Gute ist gerade dieß an ihm selbst, das Böse zu seyn, wodurch denn freilich das Böse nicht das Böse bleibt, sondern als das auf sich selbst als Böse beziehende Böse sein Bösesen aufhebt und sich zum Guten konstituirt. Das Gute ist die negative Beziehung auf sich, als sein Anderes, das Böse zu setzen, so wie dieses die Bewegung, sein Negativseyn als das Negative zu setzen, d. h. aufzuheben. Diese gedoppelte Bewegung

ist die Subjektivität. Diese ist nicht mehr das, was Brahm ist; im Brahm verschwinden nur diese Unterschiede, oder insofern der Unterschied gesetzt ist, so fällt er als selbstständiger Gott außer ihm.

Diese erste und wesentlich allgemeine Subjektivität ist nicht die vollkommen freie, rein geistige Subjektivität, sondern wird noch von der Natur afficirt, diese ist zwar allgemeine Macht, aber nicht die nur an sich seyende Macht, wie wir sie bisher hatten; als Subjektivität ist sie vielmehr die gesetzte Macht, und wird so gefaßt, wenn sie als ausschließende Subjektivität genommen wird.

Es ist dieß der Unterschied, die Macht an sich und insofern sie Subjektivität ist. Diese ist gesetzte Macht, ist als für sich seyende Macht gesetzt. Macht haben wir auch schon früher in allen Gestalten gehabt. Als erste Grundbestimmung ist sie eine rohe Macht über das nur Seyende, dann ist sie nur das Innere und die Unterschiede erscheinen als selbstständige Existenzen außer ihr, hervorgegangen zwar aus ihr, aber außer ihr selbstständig und insofern sie in ihr gefaßt würden, wären sie verschwunden. Wie die Unterschiede in Brahm verschwinden, in dieser Abstraktion, indem das Selbstbewußtseyn sagt, ich bin Brahm, hiermit ist alles Göttliche, alles Gute darin verschwunden, so hat die Abstraktion keinen Inhalt, und insofern er außer ihr ist, ist er selbstständig taumelnd. In Beziehung auf die besonderen Existenzen ist die Macht das wirkende, der Grund, aber sie bleibt nur das Innerliche, und wirkt nur auf allgemeine Weise das, was die allgemeine Macht hervorbringt, insofern sie an sich ist, ist auch das Allgemeine, die Naturgesetze; diese gehören der an sich seyenden Macht an. Diese Macht wirkt, ist Macht an sich, ihr Wirken ist ebenso an sich, sie wirkt bewußtlos und die Existenzen, Sonne, Sterne, Meer, Flüsse, Menschen, Thiere ꝛc. erscheinen als selbstständige Existenzen, nur ihr Inneres ist durch die Macht bestimmt. Insofern die Macht in die-

ser Sphäre erscheint, so kann sie es nur als gegen die Naturgesetze und hier ist denn der Ort der Wunder. Bei den Indiern giebt es keine Wunder, denn sie haben keine vernünftige verständige Natur, sie hat keinen verständigen Zusammenhang, es ist alles wunderbar, daher sind keine Wunder. Sie können erst da seyn, wo der Gott als Subjekt bestimmt ist und als für sich seyende Macht in der Weise der Subjektivität wirkt.

Insofern die Macht als Subjekt vorgestellt wird, ist es gleichgültig, in welcher Gestalt, daher wird sie in Menschen, Thieren rc. vorgestellt. Daß das Lebendige als unmittelbare Macht wirkt, kann eigentlich nicht widerlegt werden, da sie als an sich seyende Macht unsichtbar, unscheinbar wirkt.

Von dieser Macht muß die reale Macht unterschieden werden, dieß ist die Subjektivität. Hierin sind zwei Hauptbestimmungen zu bemerken.

Die erste ist, daß das Subjekt identisch mit sich ist und zugleich bestimmte unterschiedene Bestimmungen in sich setzt, daß es innerhalb seiner selbst besondere Bestimmungen setzt. Ein Subjekt dieser Unterschiede — Momente Eines Subjekts. Das Gute ist so die allgemeine Selbstbestimmung, die so ganz allgemein ist, daß es den gleichen unterschiedslosen Umfang hat mit dem Wesen, die Bestimmung ist in der That nicht als Bestimmung gesetzt. Es gehört zur Subjektivität Selbstbestimmung, so daß die Bestimmungen erscheinen als eine Mehrheit von Bestimmungen, daß sie diese Realität haben gegen den Begriff, gegen das einfache Insichseyn der Subjektivität in sich. Aber diese Bestimmungen sind zunächst noch in der Subjektivität eingeschlossen, sind innere Bestimmungen.

Das zweite Moment ist, daß das Subjekt ausschließend ist, negative Beziehung seiner auf sich selbst, wie die Macht, aber gegen Anderes; dieß Andere kann auch selbstständig erscheinen, aber es ist gesetzt, daß die Selbstständigkeit nur ein Schein ist, oder es ist so, daß seine Existenz, seine Gestaltung nur ein Re=

gatives sey gegen die Macht der Subjektivität, so, daß diese das Herrschende sey. Die absolute Macht herrscht nicht, im Herrschen geht das Andere unter, wird die Substanz vernichtet, hier bleibt diese, aber gehorcht, dient als Mittel.

Die Entwickelung dieser Momente haben wir weiter zu betrachten. Diese ist von der Art, daß sie innerhalb gewisser Grenzen stehen bleiben muß, und besonders deshalb, weil wir uns erst im Uebergang zur Subjektivität befinden, diese tritt noch nicht frei, wahrhaft hervor, es ist hier noch Vermischung der substantiellen Einheit und der Subjektivität. Die Subjektivität vereinigt einer Seits wohl alles, läßt aber anderer Seits das Andere noch übrig, weil sie noch unreif ist, und die Vermischung hat daher noch den Mangel dessen, womit sie noch verwickelt ist, der Naturreligion. Was also die Art und Weise der Gestalt betrifft, in welcher der Geist sein Selbstbewußtseyn über sich zum Gegenstand seines Bewußtseyns hat, so zeigt sich diese Stufe als der Uebergang der früheren Gestalten auf die höhere Stufe der Religion. Die Subjektivität ist noch nicht für sich seyende und somit freie, sondern die Mitte zwischen Substanz und freier Subjektivität. Diese Stufe ist also voller Inkonsequenzen und es ist die Aufgabe der Subjektivität, sich zu reinigen, es ist die Stufe des Räthsels, in der Existenz die Religion der Aegypter.

B. Konkrete Vorstellung dieser Stufe.

In dieser Gährung kommen alle Momente vor. Es hat diesen Standpunkt zu betrachten ein besonderes Interesse, weil hier beide Weisen in ihren Hauptmomenten vorkommen, beide noch nicht gesondert, so ist denn nur Räthselhaftes und Verwirrung, und nur durch den Begriff hat man den Faden anzugeben, auf welcher Seite so heterogenes zusammenkommt und welchem von beiden die Hauptmomente angehören.

1. Der Gott ist hier noch immer Natur, die Macht an sich und deswegen ist die Gestalt für diese Macht zufällig eine

willkürliche. Dieser nur an sich seyenden Macht kann diese oder jene Gestalt eines Menschen, eines Thieres verliehen werden. Die Macht ist bewußtlose, thätige Intelligenz, die nicht geistig ist, nur Idee, aber nicht subjektive Idee, bewußtlose Lebendigkeit, das Leben überhaupt. Dieß ist nicht Subjektivität, ist nicht selbst überhaupt, wenn aber das Leben im Allgemeinen als Gestalt vorgestellt werden soll, so liegt am nächsten ein Lebendiges zu nehmen. Innerhalb des Lebens überhaupt liegt eben Lebendiges; welches Lebendige, welches Thier, welcher Mensch ist gleichgültig. So ist denn Thierdienst in Aegypten vorhanden und zwar in größter Mannigfaltigkeit, es werden verschiedene Thiere in verschiedenen Lokalitäten verehrt.

Wichtiger ist, daß das Subjekt immanent in sich selbst bestimmt ist, in seiner Reflexion in sich ist und diese Bestimmung nicht mehr das allgemeine Gute ist, zwar dasselbe ist, aber nicht dabei bleibt, sondern das Böse sich gegenüber hat, als Typhon. Aber das Weitere ist, daß die reale Subjektivität Unterschiede in ihre Bestimmung setzt, daß hier verschiedenes Gutes gesetzt ist, ein innerer Inhalt und dieser von bestimmten Bestimmungen ist, nicht bloß allgemeine Bestimmung hat. Diese verschiedenen Bestimmungen des Guten sind jedoch noch nicht die Totalität der Gestalt. Das Subjekt ist erst insofern reales Subjekt, oder die Freiheit beginnt erst damit, daß verschiedenes für mich seyn kann, daß die Möglichkeit zu wählen da ist, das Subjekt steht erst so über den besonderen Zweck, ist frei von der Besonderheit, wenn diese nicht den Umfang der Subjektivität selbst hat, nicht mehr das allgemeine Gute ist. Ein Anderes ist, daß das Gute zugleich bestimmt und zur unendlichen Weisheit erhoben ist; hier ist eine Mehrheit des Guten bestimmt, und so steht die Subjektivität darüber, und es erscheint als seine Wahl, das Eine oder das Andere zu wollen, es ist das Subjekt beschließend gesetzt und es erscheint die Bestimmung, der Zweck des Handelns.

Der Gott als substantielle Einheit ist nicht handelnd, er

vernichtet, erzeugt, handelt aber nicht, wie z. B. Brahm ist nicht handelnd. Es ist jedoch nur ein beschränkter Zweck, der hier eintreten kann, es ist nur die erste Subjektivität, deren Inhalt noch nicht unendliche Wahrheit seyn kann.

Hier ist es nun auch, daß die Gestalt als menschliche bestimmt und so ein Uebergang des Gottes aus der thierischen zur menschlichen Gestalt ist. In freier Subjektivität ist unmittelbar die einem solchen Begriff entsprechende Gestalt nur die menschliche, es ist nicht mehr nur Leben, sondern freies Bestimmen nach Zwecken, es tritt also für die Gestalt die menschliche Bestimmung ein, etwa eine besondere Subjektivität, ein Held, ein alter König rc. Nicht so bestimmt, wie Ormuzd in unbestimmt menschlicher Gestalt, ist hier die menschliche, wo die besonderen Zwecke als in der ersten Subjektivität eintreten; es tritt auch die Besonderheit der Gestalt hervor, die besondere Zwecke hat und Lokalitätsbestimmungen. Die Hauptmomente fallen damit zusammen. An dem Subjekt muß nämlich näher die entwickelte Bestimmtheit erscheinen, die bestimmten Zwecke des Handelns sind beschränkt, bestimmt, nicht Bestimmtheit in ihrer Totalität. Die Bestimmtheit muß auch in ihrer Totalität an dem Subjekt erscheinen, die entwickelte Subjektivität muß an ihm angeschaut werden, aber die Momente stellen sich zuerst als ein Aufeinanderfolgen dar, als Lebenslauf, als verschiedene Zustände des Subjekts. Erst später kommt das Subjekt als absoluter Geist dazu, seine Momente als Totalität an sich zu haben. Hier ist das Subjekt noch formell, seiner Bestimmtheit nach noch beschränkt, obgleich ihm die ganze Form zukommt, so ist doch noch die Beschränktheit, daß die Momente nur als Zustände, nicht jedes für sich als Totalitäten ausgebildet sind, nicht die ewige Geschichte wird an dem Subjekt angeschaut, so daß sie die Natur desselben ausmachte, sondern nur die Geschichte von Zuständen. Der erste ist das Moment der Affirmation, daß es

dieser ist, der zweite seine Negation, der dritte die Rückkehr der Negation in sich.

Das zweite Moment ist das, worauf es hier besonders ankommt. Die Negation erscheint als Zustand des Subjekts, es ist seine Entäußerung, der Tod überhaupt; das dritte ist die Wiederherstellung, die Rückkehr zu einer besonderen Herrschaft. Der Tod ist die nächste Weise, wie die Negation an dem Subjekt, insofern es nur überhaupt natürliche, auch menschlich daseyende Gestalt hat, erscheint. Diese Negation hat ferner die weitere Bestimmung, daß weil es nicht die ewige Geschichte ist, nicht das Subjekt in seiner Totalität ist, daß dieser Tod gegen das einzelne Daseyn als durch Anderes von Außen an dasselbe kommt, durch das böse Princip, den Typhon.

Hier haben wir Gott als Subjektivität überhaupt, Hauptmoment darin ist, daß die Negation nicht außerhalb, sondern schon in das Subjekt selbst fällt, und das Subjekt wesentlich Rückkehr in sich, Beisichseyn ist. Dieß Beisichseyn enthält den Unterschied, ein Anderes seiner selbst zu setzen, zu haben — Negation — aber ebenso in sich zurückzukehren, bei sich, identisch mit sich zu seyn in dieser Rückkehr.

Es ist Ein Subjekt; das Moment des Negativen, insofern es als natürlich gesetzt in Bestimmung der Natürlichkeit ist, ist der Tod. Es ist also der Tod des Gottes, welche Bestimmung hier eintritt.

Das Negative, dieser abstrakte Ausdruck hat sehr viele Bestimmtheiten, ist Veränderung überhaupt, auch die Veränderung enthält partiellen Tod. Am Natürlichen erscheint diese Negation als Tod; so ist es noch in der Natürlichkeit, noch nicht rein am Geist, am geistigen Subjekt als solchen.

Ist es am Geist, so erscheint diese Negation im Menschen selbst, im Geist selbst als diese Bestimmung, daß sein natürlicher Wille für ihn ein anderer ist, er sich seinem Wesen, dem Geist nach unterscheidet von seinem natürlichen Willen. Dieser natür-

liche Wille ist hier die Negation, und der Mensch kommt zu sich, ist freier Geist, indem er diese Natürlichkeit überwindet, indem er sein Herz, die natürliche Einzelnheit, dieses Andere der Vernünftigkeit, als versöhnt mit dem Vernünftigen hat und so bei sich ist.

Dieses Beisichseyn, dieses Versöhnen ist nur durch diese Bewegung, diesen Gang vorhanden. Von Negation in noch höherer Form wird später die Rede seyn. Der natürliche Wille erscheint als Böses, die Negation als natürlicher Wille erscheint so als ein Vorgefundenes: der Mensch, zu seiner Wahrheit sich erhebend, findet diese natürliche Bestimmung als gegen das Vernünftige vor.

Aber in anderer Hinsicht ist die Negation das vom Geist Gesetzte: so ist Gott der Geist, indem er seinen Sohn, das Andere seiner, erzeugt, das Andere seiner selbst setzt, aber in ihm ist er bei sich selbst; hier ist die Negation ebenso das Verschwindende. Diese Negation in Gott ist also dieß bestimmte wesentliche Moment; hier haben wir nur die Vorstellung der Subjektivität, die Subjektivität im Allgemeinen. Dort hingegen geschieht es, daß das Subjekt selbst diese unterschiedenen Zustände als seine durchgeht, so, daß diese Negation ihm immanent ist. Es kommt dann diese Bestimmung, insofern diese Negation als natürlicher Zustand erscheint, als Bestimmung des Todes herein, und der Gott mit der Bestimmung der Subjektivität erscheint hier in seiner ewigen Geschichte, und zeigt sich, das absolut Affirmative zu seyn, das selbst stirbt, — Moment der Negation — sich entfremdet wird, verliert, aber durch diesen Verlust seiner selbst sich wieder findet, zu sich zurückkommt.

Es ist denn auch in dieser Religion ein und dasselbe Subjekt, das diese unterschiedenen Bestimmungen durchläuft. Das Negative, das wir in Form des Bösen hatten, als Ahriman, so, daß die Negation nicht zum Selbst des Ormuzd gehört, gehört hier zum Selbst des Gottes.

Wir haben die Negation in der Form des Todes auch schon gehabt: in der indischen Mythologie sind viele Inkarnationen, namentlich Wischnu ist die Geschichte der Welt, und jetzt in der elften oder zwölften Inkarnation; ebenso daß der Dalai-lama stirbt, ebenso Indra, der Gott des Natürlichen und Andere sterben und kommen wieder.

Aber dieß Sterben ist verschieden von dieser Negativität, von welcher hier die Rede ist, dem Tod, insofern er dem Subjekt angehört. Es kommt bei diesem Unterschied Alles auf die logischen Bestimmungen an. Man kann in allen Religionen Analogien finden, die Menschwerdung Gottes und die Inkarnationen, man brachte sogar den Namen Krischna und Christus zusammen; aber solche Zusammenstellungen sind, obgleich sie ein Gemeinsames, eine gleiche Bestimmung in sich haben, höchst oberflächlich. Das Wesentliche, worauf es ankommt, ist eine weitere Bestimmung, die übersehen wird.

So ist das tausendmalige Sterben des Indra von anderer Art: die Substanz bleibt die eine und dieselbe, sie verläßt nur diesen individuellen Körper des einen Lama, hat aber unmittelbar sich einen anderen gewählt. Da geht dieß Sterben, diese Negation, die Substanz nicht an, sie ist nicht im Selbst gesetzt, im Subjekt als solchen, die Negation ist nicht eigenes, inneres Moment, immanente Bestimmung der Substanz, sie hat nicht den Schmerz des Todes.

Das Sterben Gottes haben wir also erst hier als in ihm selbst, so, daß die Negation immanent in seinem Wesen, in ihm selbst ist, und dadurch ist wesentlich dieser Gott eben als Subjekt charakterisirt. Subjekt ist dieß, daß es in ihm dieß Andersseyn sich giebt und durch Negation seiner zu sich zurückkehrt, sich hervorbringt. Die dritte Bestimmung zu diesem Schmerz, Tod ist, aus diesem Tod wieder aufzuerstehen, hergestellt zu werden.

Das Bild davon ist, was Osiris genannt wird, der Feinde gegen sich hat, die Negation als Aeußeres, Anderes, als Ty-

phon, aber es bleibt nicht so äußerlich gegen dasselbe, daß es nur ein Kampf wäre, wie bei Ormuzd, sondern die Negation kehrt in das Subjekt selbst ein.

Das Subjekt wird getödtet, Osiris stirbt, aber er wird ewig wieder hergestellt, und ist so, als eine Vorstellung, zum zweiten Mal Geborenes gesetzt, das nicht ein Natürliches ist, sondern als ein vom Natürlichen, Sinnlichen Abgeschiedenes, hiermit gesetzt, bestimmt als dem Reich des Vorstellens, dem Boden des Geistigen, das über das Endliche hinaus dauert, angehörig, nicht dem Natürlichen als solchen.

Osiris ist der Gott der Vorstellung, der vorgestellte Gott seiner inneren Bestimmung nach. Daß er nun stirbt, aber ebenso wieder hergestellt wird, damit ist ausdrücklich ausgesprochen, daß er in dem Reich der Vorstellung vorhanden ist gegen das bloß natürliche Seyn.

Er ist aber nicht nur so vorgestellt, sondern wird auch als solcher gewußt. Es ist das nicht einerlei. So als Vorgestelltes ist Osiris bestimmt als der Herrscher im Reich des Amenthes; wie er des Lebendigen Herr ist, so auch der Herr des nicht mehr sinnlich Fortexistirenden, sondern der fortexistirenden Seele, die sich abgetrennt hat vom Leibe, dem Sinnlichen, Vergänglichen. Es liegt darin die höhere Bestimmung des Menschen. —

Typhon, das Böse ist überwunden, ebenso der Schmerz, und Osiris ist der Richter nach Recht und Gerechtigkeit: das Böse ist überwunden, verurtheilt, damit tritt erst das Richten ein, und daß es das Entscheidende ist, d. h. daß das Gute die Gewalt hat, sich geltend zu machen, und das Richtige, das Böse zu vernichten.

Wenn wir sagen: Osiris ist ein Herrscher der Todten, so sind die Todten eben diese, die nicht im Sinnlichen, Natürlichen gesetzt sind, sondern dauern für sich über dem Sinnlichen, Natürlichen. Hiermit steht in Verbindung, daß das einzelne Sub-

jekt gewußt wird als Dauerndes, entnommen dem Vergänglichen, für sich fest, unterschieden vom Sinnlichen ist.

Es ist ein höchst wichtiges Wort, das **Herodot** sagt von der Unsterblichkeit, daß die Aegypter zuerst gesagt, die Seele des Menschen sey unsterblich. In Indien, China ist dieses Fortleben, dieses Metamorphosiren, aber dieses, wie die Fortdauer des Individuums, die Unsterblichkeit der Indier ist selbst nur etwas Untergeordnetes, Unwesentliches: das Höchste ist nicht eine affirmative Fortdauer, sondern Nieban, ein Zustand des Vernichtens des Affirmativen, ein Affirmativscheinendes, identisch mit **Brahm** zu seyn.

Diese Identität, Vereinigung mit **Brahm** ist zugleich das Zerfließen in diese zwar affirmativ scheinende, doch durchaus in sich bestimmungslose, ununterschiedene Einheit. Hier aber ist konsequenter Weise dieß: das Höchste des Bewußtseyns ist die Subjektivität als solche; diese ist Totalität, vermag selbstständig in sich zu seyn, es ist die Vorstellung der wahrhaften Selbstständigkeit.

Selbstständig ist, was nicht im Gegensatze ist, diesen Gegensatz überwindet, nicht ein Endliches sich gegenüber behält, sondern diese Gegensätze in ihm selbst hat, aber zugleich in sich selbst überwunden. Diese Bestimmung der Subjektivität, die objektiv ist, dem Objektiven, dem Gott zukommt, ist auch die Bestimmung des subjektiven Bewußtseyns: dieses weiß sich als Subjekt, als Totalität, wahrhafte Selbstständigkeit, damit als unsterblich.

So ist das eine höchst wichtige Bestimmung, diese Negation der Negation, daß der Tod getödtet wird, das böse Princip überwunden wird. Bei den Parsen wird es nicht überwunden, sondern das Gute, **Ormuzd**, steht dem Bösen, dem **Ahriman** gegenüber und ist noch nicht zu dieser Reflexion gekommen, hier erst ist das Ueberwundenseyn des bösen Princips gesetzt.

Die unendliche Form ist hier nur erst als äußerliche Gestalt

gesetzt; die wahrhaft unendliche Form ist erst im unendlichen Geist gesetzt, ist dann der Substanz gleich; hier ist sie noch in natürlicher Weise der Existenz, so zeigt sich an dieser äußeren Gestalt das Moment der Negation; weil es im Begriff des Geistes enthalten ist, so zeigt es sich nunmehr auch in seiner Existenz. Die menschliche Gestalt ist aber hier die Hauptgestalt des Gottes. In der höchsten Religion kommt dieß auch vor, aber selbst nur als ein Moment der Form. Das Sterben des Gottes kommt in vielen Religionen vor, in der syrischen Religion der Tod des Adonis, so in der ägyptischen der Tod des Osiris.

Dieser Tod scheint zunächst etwas unwürdiges zu seyn; wir haben in unserer Vorstellung, daß es das Loos des Endlichen ist, zu vergehen und der Tod wird, insofern er von Gott gebraucht wird, nur als Bestimmung aus der Sphäre des ihm unangemessenen Endlichen auf ihn übertragen, Gott wird so nicht wahrhaft gewußt, vielmehr verschlechtert durch die Bestimmung der Negation. Dieser Behauptung des Todes im Göttlichen gegenüber steht, daß Gott gefaßt werden muß als höchstes Wesen, nur mit sich identisch und diese Vorstellung wird für die höchste und vornehmste gehalten, so daß der Geist erst zuletzt zu dieser Vorstellung kommt. Wenn Gott so als höchstes Wesen gefaßt wird, so ist er ohne Inhalt, und dieß die ärmste und eine ganz alte Vorstellung; der erste Schritt des objektiven Verhaltens ist der zu dieser Abstraktion; zu Brahm, in welchem keine Negativität enthalten ist. Das Gute, das Licht ist ebenso dieß Abstraktum, welches das Negative nur außer sich als Finsterniß hat. Von dieser Abstraktion ist hier schon weiter gegangen zur konkreten Vorstellung von Gott, und so tritt denn das Moment der Negation ein, auf diese eigenthümliche Weise zunächst als Tod, insofern Gott in der menschlichen Gestalt angeschaut wird und so ist das Moment des Todes hoch zu achten, als wesentliches Moment Gottes selbst, ist immanent dem We-

sen. Zur Selbstbestimmung gehört das Moment der inneren, nicht äußerlichen Negativität, wie dieß schon in dem Worte: Selbstbestimmung liegt. Der Tod, der hier zur Erscheinung kommt, ist nicht wie der Tod des Lama, des Buddha, des Indra und andrer indischen Götter, denen die Negativität eine äußerliche ist und als äußere Macht nur an sie kommt. Es ist ein Zeichen, daß fortgegangen ist zur bewußten Geistigkeit, zum Wissen der Freiheit, zum Wissen von Gott. Dieß Moment der Negation ist absolut wahrhaftes Moment Gottes. Der Tod ist dann eigenthümliche specielle Form, in welcher die Negation an der Gestalt erscheint. Wegen der göttlichen Totalität und der höheren Religionen muß das Moment auch an der göttlichen Idee erkannt werden, denn ihr darf nichts fehlen.

Das Moment der Negation ist ihr immanent, dem göttlichen Begriff, wie er wesentlich in seiner Erscheinung ist. In den anderen Religionen haben wir gesehen, daß das Wesen Gottes nur erst bestimmt ist als abstraktes Insichseyn, absolute Substantialität seiner selbst, hier ist der Tod nicht der Substanz zukommend, sondern er gilt nur als äußere Form, in der der Gott sich zeigt; ganz anders ist es, wenn es ein Geschehen ist, was dem Gotte selbst widerfährt, nicht bloß dem Individuum, worin er sich präsentirt. Es ist also das Wesen Gottes, was hier in dieser Bestimmung hervortritt.

Damit hängt nun aber weiter zusammen die andere schon angegebene Bestimmung, daß Gott sich wiederherstellt, aufersteht. Der unmittelbare Gott ist nicht Gott. Geist ist nur, was als frei in sich durch sich selbst ist, sich selbst setzt. Dieß enthält das Moment der Negation. Die Negation der Negation ist das Zurückkehren in sich und der Geist ist das ewige in sich Zurückgehen. Hier ist dann so auf dieser Stufe die Versöhnung; das Böse, der Tod als äußerliches, als Typhon, wird vorgestellt als überwunden, der Gott ist damit wieder hergestellt und so ewig in sich wiederkehrend ist er der Geist. Die nähere Be-

stimmung, die wir bereits erkannt haben, ist, daß dieser Wiedergeborene dann zugleich als abgeschieden vorgestellt ist, er ist Herrscher im Reich des Amenthes, wie Herrscher der Lebendigen, Richter der Todten nach Recht und Gerechtigkeit. Hier tritt erst Recht und Sittlichkeit ein, in der Bestimmung der subjektiven Freiheit, dagegen fehlt beides in dem Gott der Substantialität, so ist denn hier eine Strafe und der Werth des Menschen tritt hervor, der nach der Sittlichkeit, dem Rechte sich bestimmt.

Um dieses Allgemeine spielt nun eine unendliche Menge von Vorstellungen, Göttern her. Osiris ist nur einer dieser und sogar nach Herodot einer der späteren, aber vornehmlich im Reiche des Amenthes, als Herrscher der Todten, als Serapis, hat er sich über alle anderen Götter erhoben als das, worin man das höchste Interesse findet.

Die Hauptfigur ist aber Osiris. Herodot giebt, nach den Aussagen der Priester, eine Reihefolge der ägyptischen Götter, und darunter findet sich Osiris unter den späteren: die Fortbildung des religiösen Bewußtseyns findet auch innerhalb einer Religion selbst statt; so schon haben wir in der indischen Religion gesehen, daß der Kultus des Wischnu und Siwa später ist. In den heiligen Büchern der Parsen ist Mithra unter den anderen Amschadspan aufgeführt und steht mit diesen auf gleicher Stufe: schon bei Herodot aber wird Mithra hervorgehoben und zur Zeit der Römer, als alle Religionen nach Rom gebracht wurden, ist der Mithradienst eine der Hauptreligionen, nicht der Dienst des Osiris.

So soll auch bei den Aegyptern Osiris eine spätere Gottheit seyn; bekanntlich ist zur Zeit der Römer der Serapis, eine besondere Gestaltung des Osiris, die Hauptgottheit der Aegypter, dennoch ist er immer die Gottheit, in welcher sich das höhere Bewußtseyn aufgeschlossen hat. Wie die Parsen den Gegensatz von Licht und Finsterniß haben, so die Aegypter den des Osiris, welcher das Licht, die Sonne darstellt und des Typhon,

des Bösen überhaupt. Dieser Gegensatz tritt dann aus seiner Tiefe heraus und wird ein oberflächlicher. Typhon ist das physikalisch Böse und Osiris das belebende Princip; jenem fällt die unfruchtbare Wüste zu und er wird als Gluthwind, sengende Sonnenhitze vorgestellt. Ein anderer Gegensatz ist der natürliche von Osiris und Isis, der Sonne und der Erde, welche als Princip der Zeugung überhaupt angesehen wird; so stirbt auch Osiris, von Typhon überwunden, und Isis sucht überall seine Gebeine: der Gott stirbt, das ist wieder diese Negation. Die Gebeine des Osiris werden dann begraben, er selbst aber ist nun Herrscher des Todtenreiches geworden. Dieß ist der Verlauf der lebendigen Natur, ein nothwendiger Kreislauf in sich zurück: derselbe Kreislauf kommt auch der Natur des Geistes zu; den Ausdruck desselben stellt das Schicksal des Osiris dar. Das Eine bedeutet hier wiederum das Andere.

An den Osiris schließen sich die anderen Gottheiten an; sie sind gleichsam nur einzelne Momente desselben, der in sich das Ganze vereinigt. Eine Hauptgottheit ist der Ammun (Jupiter Ammon), welcher vornehmlich die Sonne vorstellt, welche Bestimmung auch dem Osiris angehört. Außerdem giebt es noch eine Menge Gottheiten, die man kalendarische genannt hat, weil sie sich auf die natürlichen Revolutionen des Jahres beziehen; einzelne Abschnitte des Jahres, wie das Frühlings-Aequinoktium, der junge Sommer und dergleichen sind in den kalendarischen Gottheiten herausgehoben und personificirt.

Osiris bedeutet aber Geistiges, nicht nur Natürliches; er ist Gesetzgeber, er hat die Ehe eingesetzt, den Ackerbau und die Künste gelehrt; es finden sich in diesen Vorstellungen geschichtliche Anspielungen auf alte Könige: Osiris enthält somit auch geschichtliche Züge. So scheinen auch die Inkarnationen des Wischnu, die Eroberung von Ceylon auf die Geschichte Indiens hinzuweisen.

Wie Mithra, die Bestimmung, die in ihm liegt, als die

interessanteste ist herausgehoben worden, und die parsische Religion ist der Mithradienst geworden, so ist hier Osiris, aber nicht in der unmittelbaren, sondern in der geistigen, intellektuellen Welt der Mittelpunkt geworden.

In dem Gesagten liegt, daß die Subjektivität hier zuerst in der Form der Vorstellung ist, wir haben es mit einem Subjekt, Geistigen zu thun, das auf menschliche Weise vorgestellt wird, aber es ist nicht ein unmittelbarer Mensch, seine Existenz nicht gesetzt in der Unmittelbarkeit; in dem Reich des unmittelbaren Daseyns, sondern in dem des Vorstellens.

Es ist ein Inhalt, der Subjektivität in seiner Bewegung, der Momente, Bewegung in sich hat, wodurch er Subjektivität ist, aber auch in der Form, im Boden der Geistigkeit, über das Natürliche erhaben. So ist die Idee in diesem Boden der Vorstellung gesetzt, und es ist daran dieser Mangel, daß es nur die Vorstellung der Subjektivität ist, die Subjektivität nur abstrakt in ihrer Grundlage da, sie noch in dieser ihrer Grundlage vorhanden ist.

Es ist noch nicht die Tiefe der Allgemeinheit, des Gegensatzes darin, die Subjektivität noch nicht in ihrer absoluten Allgemeinheit und Geistigkeit. So ist es oberflächliche, äußerliche Allgemeinheit.

Der Inhalt, der in der Vorstellung ist, ist nicht an die Zeit gebunden, es ist die Allgemeinheit; daß Etwas in dieser Zeit ist, an diesem Raum, diese sinnliche Einzelnheit ist weggestreift. Alles hat durch die Vorstellung, indem es auf geistigem Boden ist, Allgemeinheit, wenn auch nur weniges Sinnliche abgestreift ist, wie bei der Vorstellung eines Hauses. Die Allgemeinheit ist so nur die äußerliche Allgemeinheit, Gemeinschaftlichkeit.

Das hängt damit zusammen, daß die Grundlage, diese Vorstellung der Allgemeinheit noch nicht absolut in sich vertieft,

noch nicht in sich erfüllte Grundlage ist, die Alles absorbirt, wodurch die natürlichen Dinge ideell gesetzt werden.

Insofern diese Subjektivität das Wesen ist, ist sie die allgemeine Grundlage, und die Geschichte, die das Subjekt ist, wird zugleich gewußt als Bewegung, Leben, Geschichte aller Dinge, der unmittelbaren Welt. So haben wir diesen Unterschied, daß diese allgemeine Subjektivität Grundlage ist auch für das Natürliche, das innere Allgemeine, das, was die Substanz des Natürlichen ist.

Da haben wir also zwei, das Natürliche und die innere Substanz; darin haben wir die Bestimmung des Symbolischen. Dem natürlichen Seyn wird zugeschrieben eine andere Grundlage, das unmittelbare Sinnliche erhält eine andere Substanz: es ist nicht mehr es selbst unmittelbar, sondern stellt vor etwas Anderes, das seine Substanz ist — seine Bedeutung.

Die Geschichte des Osiris ist die innere, wesentliche Geschichte auch des Natürlichen, der Natur Aegyptens. Zu dieser gehört die Sonne, der Sonnenlauf, Nil, das Befruchtende, Verändernde. Die Geschichte des Osiris ist also Geschichte der Sonne: diese geht bis zu ihrem Kulminationspunkt, dann geht sie zurück, ihre Strahlen, ihre Kraft werden matt, aber danach fängt sie an, sich wieder zu erheben, sie wird wiedergeboren.

Osiris bedeutet so die Sonne und die Sonne Osiris, die Sonne wird so aufgefaßt als dieser Kreislauf, das Jahr wird als das Eine Subjekt betrachtet, das an ihm selbst diese verschiedenen Zustände durchläuft. Im Osiris wird das Natürliche gefaßt, daß es Symbol desselben ist.

So ist Osiris der Nil, der wächst, Alles befruchtet, überschwemmt, und durch die Hitze — da spielt das böse Princip herein — klein, ohnmächtig wird, dann wieder zur Stärke kommt. Das Jahr, die Sonne, der Nil wird als dieser in sich zurückgehende Kreislauf gefaßt.

Die besonderen Seiten an einem solchen Lauf werden mo-

mentan als selbstständig vorgestellt, die einzelne Seiten, Momente dieses Kreislaufs bezeichnen. Sagt man: der Nil sey das Innere, die Bedeutung des Osiris sey die Sonne, der Nil, andere Götter seyen kalendarische Gottheiten, so hat dieß seine Richtigkeit. Das Eine ist das Innere, das Andere das Darstellende, das Zeichen, das Bedeutende, wodurch sich dieß Innere äußerlich kund giebt: das ist da umgekehrt der Fall.

Aber der Naturlauf der Pflanze, des Samens, des Nils geschieht auf dieselbe Weise, sein Leben ist dieselbe allgemeine Geschichte. Man kann gegenseitig das Eine als das Innere und das Andere als Form der Darstellung, des Auffassens annehmen. Was in der That das Innere ist, ist Osiris, das Subjekt, dieser in sich zurückgehende Kreislauf.

Das Symbol ist in dieser Weise das Herrschende: ein Inneres für sich, das äußerliche Weise des Daseyns hat; — Beides ist unterschieden von einander. Es ist das Innere, das Subjekt, was hier frei, selbstständig geworden, daß das Innere die Substanz sey vom Aeußerlichen, nicht im Widerspruch sey mit dem Aeußerlichen, nicht ein Dualismus — die Bedeutung, Vorstellung für sich gegen die sinnliche Weise des Daseyns, in dem sie den Mittelpunkt ausmacht.

Die Subjektivität in dieser Bestimmtheit, als vorgestellt — damit hängt zusammen der Trieb, die Vorstellung zur Anschaubarkeit zu bringen. Die Vorstellung als solche muß sich aussprechen, und es ist der Mensch, der diese Bedeutung aus sich zur Anschaubarkeit produciren muß. Das Unmittelbare ist verschwunden, wenn es zur Anschauung, zur Weise der Unmittelbarkeit gebracht werden soll — und die Vorstellung hat das Bedürfniß, sich auf diese Weise zu vervollständigen; wenn sich die Vorstellung integrirt, so muß diese Unmittelbarkeit ein Vermitteltes, Produkt des Menschen seyn.

Früher hatten wir die Anschaubarkeit, Unmittelbarkeit auf natürliche, selbst unvermittelte Weise, daß Brahma im Denken,

in dieser Versenkung des Menschen in sich seine Existenz, die Weise seiner Unmittelbarkeit hat, oder das Licht ist diese Form der Unmittelbarkeit, die auf unmittelbare Weise ist.

Indem hier von der Vorstellung ausgegangen wird, so muß diese sich zur Anschauung, Unmittelbarkeit bringen, aber es ist eine vermittelte, gesetzte. Es ist das Innere, was zur Unmittelbarkeit gebracht werden soll: der Nil, der Jahreslauf sind unmittelbare Existenzen, aber sie sind nur Symbol des Innern.

Ihre natürliche Geschichte ist in der Vorstellung zusammengefaßt, dieses Zusammengefaßtseyn, dieser Verlauf als Ein Subjekt, und das Subjekt selbst ist in sich diese zurückkehrende Bewegung, dieser Kreislauf ist das Subjekt, was Vorstellung ist und was als Subjekt soll anschaubar gemacht werden.

C. Der Kultus.

Der eben beschriebene Trieb kann im Allgemeinen als der **Kultus** der Aegypter angesehen werden, dieser unendliche Trieb zu arbeiten, darzustellen, was noch erst innerlich, in der Vorstellung enthalten ist und deswegen sich noch nicht klar geworden. Die Aegypter haben Jahrtausende fortgearbeitet, ihren Boden sich zunächst zurecht gemacht, aber die Arbeit in religiöser Beziehung ist das Staunenswertheste, was je hervorgebracht worden, sowohl über als unter der Erde — Kunstwerke, die nur noch in dürftigen Ruinen vorhanden sind, die aber Alle wegen ihrer Schönheit und der Mühe der Ausarbeitung angestaunt haben.

Das ist das Geschäft, die That dieses Volks gewesen, diese Werke immer hervorzubringen, es ist kein Stillstand in diesem Hervorbringen gewesen — der Geist als arbeitend, seine Vorstellung sich anschaubar zu machen, zur Klarheit, zum Bewußtseyn zu bringen, was er innerlich ist. Diese Werke sind begründet unmittelbar in der Bestimmtheit, welche der Gott in dieser Religion hat.

Im Osiris sehen wir so auch geistige Momente verehrt,

wie Recht, Sittlichkeit, Einsetzung der Ehe, die Kunst u. s. w. Besonders aber ist Osiris Herr des Todtenreiches, Todtenrichter. Man findet eine unzählige Menge von Abbildungen, wo Osiris als Richter dargestellt wird und vor ihm ein Schreiber, der ihm die Handlungen der vorgeführten Seele aufzählt. Dieses Todtenreich, das Reich des Amenthes, macht einen Hauptpunkt in den religiösen Vorstellungen der Aegypter aus. Wie Osiris das Belebende dem Typhon, dem vernichtenden Princip gegenüber war, und die Sonne der Erde, so tritt nun hier der Gegensatz des Lebendigen und des Todten herein. Das Todtenreich ist eine so feste Vorstellung als das Reich des Lebendigen. Das Todtenreich schließt sich auf, wenn das natürliche Seyn überwunden ist, es beharrt daselbst das, was nicht mehr natürliche Existenz hat.

Die ungeheuren Werke der Aegypter, die uns noch übrig geblieben, sind fast nur solche, die für die Todten bestimmt waren. Das berühmte Labyrinth hatte so viel Gemächer über der Erde als unter der Erde. Die Paläste der Könige und der Priester sind in Schutthaufen verwandelt: die Gräber derselben haben der Zeit Trotz geboten. Tiefe, mehrere Stunden lang sich hindehnende Grotten findet man für die Mumien in Felsen gehauen, und alle Wände derselben sind mit Hieroglyphen bedeckt. Die größte Bewunderung erregen aber besonders die Pyramiden, Tempel für die Todten, nicht sowohl zu ihrem Andenken, als um ihnen zum Begräbnisse und zum Gehäuse zu dienen. Herodot sagt: die Aegypter seyen die ersten gewesen, welche gelehrt haben, daß die Seelen unsterblich seyen. Man kann sich verwundern, daß, obschon die Aegypter an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt haben, sie dennoch so große Sorgfalt auf ihre Todten verwendeten: man könnte glauben, daß der Mensch, wenn er die Seele für unsterblich halte, seine Körperlichkeit nicht mehr besonders achte: allein es sind gerade die Völker, welche nicht an eine Unsterblichkeit glauben, die den

Körper gering achten nach seinem Tode. Die Ehre, welche dem Todten erwiesen wird, ist durchaus abhängig von der Vorstellung der Unsterblichkeit. Der Mensch will nicht, daß die Natur unmittelbar ihre Macht auf den entseelten Körper, dieß edle Gefäß der Seele, ausübe, sie suchen ihn daher dagegen zu schützen, oder geben ihn selbst, gleichsam mit ihrem freien Willen, der Erde wieder oder vernichten ihn durchs Feuer. In der ägyptischen Weise, die Todten zu ehren, ist nicht zu verkennen, daß man den Menschen erhoben wußte über die Naturmacht, seinen Körper daher vor dieser Macht zu erhalten suchte, um auch ihn darüber zu erheben. Das Verfahren der Völker gegen die Todten hängt durchaus mit dem religiösen Princip zusammen, und die verschiedenen Gebräuche, die beim Begräbnisse üblich sind, sind nicht ohne bedeutungsvolle Beziehungen. —

Es können jetzt noch einige merkwürdige Züge aufgeführt werden, die diese Vermischung und Verbindung des Gegenwärtigen und des Lebendigen mit der Idee des Göttlichen erläutern, so daß entweder das Göttliche zu einem Gegenwärtigen gemacht wird, oder auf der anderen Seite menschliche, ja selbst thierische Gestalten heraufgehoben werden zum göttlichen und geistigen Moment. Herodot führt den ägyptischen Mythus an, die Aegypter seyen von einer Reihe von Königen, welche Götter gewesen, beherrscht worden. Hierin ist schon die Vermischung, daß der Gott als König und der König wiederum als Gott gewußt wird. Ferner sehen wir in unzählig vielen Kunstdarstellungen, welche die Einweihungen von Königen vorstellen, daß der Gott als der weihende erscheint und der König als der Sohn dieses Gottes; der König selbst findet sich denn auch als Ammun vorgestellt. Es wird von Alexander dem Großen erzählt, daß ihn das Orakel des Jupiter Ammon für den Sohn dieses Gottes erklärt habe: es ist dieß ganz dem ägyptischen Charakter gemäß; von ihren Königen sagten die Aegypter dasselbe. Die Priester gelten auch ein Mal als Priester des Gottes, dann aber auch

als Gott selbst. Noch aus den späteren Zeiten der Ptolomäer haben wir viele Denkmäler und Inschriften, wo der König Ptolomäus immer nur der Sohn des Gottes oder Gott selbst heißt: ebenso die römischen Kaiser.

Besonders auffallend bei den Aegyptern ist der Thierdienst, der mit der größten Härte ausgeübt wurde. Die verschiedenen Distrikte Aegyptens haben besondere Thiere verehrt, als Katzen, Hunde, Affen u. s. w., und darum sogar Kriege mit einander geführt. Das Leben solches Thieres war durchaus geheiligt, und der Todtschlag desselben wurde hart gerügt. Ferner räumte man diesen Thieren Wohnungen und Besitzungen ein und sammelte ihnen Vorräthe: ja! es geschah sogar, daß man in einer Hungersnoth lieber die Menschen sterben ließ, als daß man jene Vorräthe angegriffen hätte. Am meisten wurde der Apis verehrt, denn man glaubte, daß dieser Stier die Seele des Osiris repräsentirte. In den Särgen einiger Pyramiden hat man Apisknochen aufbewahrt gefunden. — Man hat gesagt, es fänden sich in Aegypten alle Religionsformen vor; so auch der Thierdienst; gewiß gehört dieser zum Widrigsten und Gehässigsten. Aber schon oben bei der Religion der Indier haben wir gezeigt, wie der Mensch dazu kommen könne, ein Thier zu verehren: wenn Gott als die Macht überhaupt gewußt wird, so ist solche Macht bewußtloses Wirken, etwa das allgemeine Leben: solche bewußtlose Macht tritt dann heraus in eine Gestaltung, zunächst in die Thiergestaltung: das Thier ist selbst ein Bewußtloses, führt ein dumpfes Stillleben in sich, gegenüber der menschlichen Willkür, so daß es scheinen kann, als habe es diese bewußtlose Macht in sich. — Besonders eigenthümlich ist die Gestaltung, daß die Priester oder Schreiber in den plastischen Darstellungen und Malereien häufig mit Thiermasken erscheinen, ebenso die Einbalsamirer der Mumien: dieses Gedoppelte einer äußerlichen Maske, welche unter sich eine andere Gestalt verbirgt, giebt zu erkennen, daß das Bewußtseyn nicht

bloß in die dumpfe, thierische Lebendigkeit versenkt ist, sondern auch sich getrennt davon weiß und darin eine weitere Bedeutung erkennt. —

Was den politischen Zustand Aegyptens anbetrifft, so spricht die Geschichte oft von Kämpfen der Könige mit der Priesterkaste, und Herodot erwähnt deren auch von den frühesten Zeiten; der König Cheops habe die Tempel der Priester schließen lassen, andere Könige haben die Priesterkaste gänzlich unterworfen und ausgeschlossen. Wir sehen hier den menschlich freien Willen sich empören gegen die Religion. Dieses Heraustreten aus der Abhängigkeit ist ein Zug, der wesentlich mit in Anschlag zu bringen ist. —

Von dem Ringen des Geistes aus der Natürlichkeit giebt es naive und sehr anschauliche Darstellungen.

Dieses Hervorgehen und Ringen ist noch in vielen Gestalten ausgedrückt. An den ägyptischen Kunstwerken ist überhaupt Alles symbolisch, die Bedeutsamkeit geht darin bis ins Kleinste; selbst die Anzahl der Säulen und der Stufen ist nicht nach der äußerlichen Zweckmäßigkeit berechnet, sondern sie bedeutet entweder die Monate oder die Fuße, die der Nil steigen muß, um das Land zu überschwemmen u. dgl. Der Geist des ägyptischen Volks ist überhaupt ein Räthsel. In griechischen Kunstwerken ist Alles klar, Alles heraus; in den ägyptischen wird überall eine Aufgabe gemacht, es ist ein Aeußerliches, wodurch hingedeutet wird auf etwas, das noch nicht ausgesprochen ist.

Ein neues eigenthümliches Verhältniß ist der Standpunkt der Kunst, der schönen Kunst, es ist hier der eigenthümliche Ort, wo sie in der Religion hervortreten muß und nothwendig ist. Die Kunst ist zwar auch Nachahmung, aber nicht allein, sie kann jedoch dabei stehen bleiben; dann ist sie aber weder schöne Kunst, noch ein Bedürfniß der Religion. Nur als schöne Kunst ist sie dem Begriff Gottes angehörig. Die wahrhafte Kunst ist religiöse Kunst, aber diese ist nicht Bedürfniß, wenn der Gott

noch eine Naturgestalt hat, z. B. der Sonne, des Flusses, sie ist auch nicht Bedürfniß, insofern die Realität Gottes die Gestalt eines Menschen oder eines Thieres hat, auch nicht, wenn die Weise der Manifestation das Licht ist; sie fängt an, wenn die präsente menschliche Gestalt zwar weggefallen ist, wie bei Buddha, aber in der Einbildung noch existirt, also bei der Einbildung der göttlichen Gestalt, z. B. in Bildern von Buddha, so auch in den Lehren seiner Nachfolger. Die menschliche Gestalt ist, nach der Seite, daß sie Erscheinung der Subjektivität ist, erst dann nothwendig, wenn Gott als Subjekt bestimmt ist. Das Bedürfniß ist dann, wenn das Moment der Natürlichkeit, der Unmittelbarkeit überwunden ist, im Begriff subjektiver Selbstbestimmung oder im Begriff der Freiheit, d. h. auf dem Standpunkt, worauf wir uns befinden. Indem die Weise des Daseyns für das Innere bestimmt ist, reicht die natürliche Gestalt nicht mehr zu, auch nicht die Nachahmung derselben. Alle Völker, ausgenommen die Juden und Muhamedaner, haben Götzenbilder, aber diese gehören nicht zur schönen Kunst, sondern sind nur Personifikation der Vorstellung, Zeichen der bloß vorgestellten eingebildeten Subjektivität, wo diese noch nicht als immanente Bestimmung des Wesens selbst ist. Die Vorstellung hat in der Religion eine äußerliche Form und es ist wesentlich davon zu unterscheiden, was gewußt wird, als dem Wesen Gottes angehörig. Gott ist in der indischen Religion Mensch geworden; die Totalität ist es, worin der Geist immer vorhanden; aber ob die Momente angesehen werden als gehörig dem Wesen oder nicht, das ist der Unterschied.

Es ist also Bedürfniß, Gott durch die schöne Kunst darzustellen, wenn das Moment der Natürlichkeit überwunden ist, wenn er als freie Subjektivität ist, und seine Manifestation, seine Erscheinung in seinem Daseyn durch den Geist von innen bestimmt ist, den Charakter geistiger Produktion zeigt. Erst, wenn Gott selbst die Bestimmung hat, die Unterschiede, unter

denen er erscheint, aus seiner eignen Innerlichkeit zu setzen, erst dann tritt die Kunst für die Gestalt des Gottes als nothwendig ein.

In Ansehung des Hervortretens der Kunst sind besonders zwei Momente zu bemerken: 1) daß Gott in der Kunst vorgestellt wird als ein sinnlich Anschaubares; 2) daß der Gott als Kunstwerk ein durch Menschenhände producirtes ist. — Unserer Vorstellung nach sind beides Weisen, die der Idee Gottes nicht entsprechen, sofern nämlich dieses die einzige Weise seyn sollte; denn wohl ist uns bekannt, daß Gott auch, aber nur als verschwindendes Moment, Anschaubarkeit gehabt hat. Die Kunst ist auch nicht die letzte Weise unseres Kultus. Aber für die Stufe der noch nicht begeistigten Subjektivität, die also selbst noch unmittelbar ist, ist das unmittelbar anschaubare Daseyn angemessen und nothwendig. Hier ist dieß das Ganze der Weise der Manifestation, wie Gott für das Selbstbewußtseyn ist.

Es tritt also hier die Kunst hervor, und damit hängt zusammen, daß Gott als geistige Subjektivität gefaßt ist; die Natur des Geistes ist, sich selbst zu produciren, so daß die Weise des Daseyns eine von dem Subjekt hervorgebrachte ist, eine Entäußerung, die durch sich selbst gesetzt ist. Daß es sich setzt, sich manifestirt, sich bestimmt, daß die Weise des Daseyns eine vom Geist gesetzte ist, das ist in der Kunst vorhanden.

Das sinnliche Daseyn, in welchem der Gott angeschaut wird, ist seinem Begriff entsprechend, ist nicht Zeichen, sondern drückt in jedem Punkt das aus, von innen heraus producirt zu seyn, dem Gedanken, dem inneren Begriff zu entsprechen; der wesentliche Mangel ist nun aber dabei, daß es noch sinnlich anschaubare Weise ist, daß diese Weise, in welcher das Subjekt sich setzt, sinnlich ist. Dieser Mangel kommt daher, daß es noch die erste Subjektivität ist, der erste freie Geist, sein Bestimmen ist sein erstes Bestimmen, und so ist in der Freiheit noch natür-

liche unmittelbare erste Bestimmung, d. h. das Moment der Natürlichkeit, der Sinnlichkeit.

Das Andere ist nun, daß das Kunstwerk von Menschen producirt ist. Dieß ist ebenso unserer Idee von Gott nicht angemessen. Nämlich die unendliche, wahrhaft geistige, die für sich als solche seyende Subjektivität producirt sich selbst, setzt sich als Anderes, als ihre Gestalt; aber das, was von ihr producirt ist, ist seine Bestimmung, ist zugleich unterschieden, das abstrakte Produkt ist nun Ich gleich Ich. Das Gesetzte muß auch die Bestimmung von Unterschiedenheit haben, so daß diese nur bestimmt ist durch Subjektivität oder daß sie nur erscheint an diesem zuerst noch Aeußerlichen. Zu dieser ersten Freiheit kommt hinzu, daß die durch das Subjekt producirte Gestaltung zurückgenommen wird in die Subjektivität. Das Erste ist so die Erschaffung der Welt, das Zweite die Versöhnung, daß sie sich an ihm selbst versöhnt mit dem wahrhaften Ersten. Bei der Subjektivität hingegen, die wir auf dieser Stufe haben, ist diese Rückkehr noch nicht vorhanden, wie sie noch die an sich seyende ist, fällt ihr Subjektseyn außer ihr in das für Anderesseyn. Die Idee ist noch nicht da; denn zu ihr gehört, daß das Andere an ihm selbst sich reflektirt zur ersten Einheit. Dieser zweite Theil des Processes, der zur göttlichen Idee gehört, ist hier noch nicht gesetzt. Wenn wir die Bestimmung als Zweck betrachten, so ist als Zweck das erste Thun der Subjektivität noch ein beschränkter Zweck, dieses Volk, dieser besondere Zweck, und daß er allgemein werde, wahrhaft absoluter Zweck werde, dazu gehört die Rückkehr, ebenso daß die Natürlichkeit in Ansehung der Gestalt aufgehoben werde. So ist erst die Idee, wenn dieser zweite Theil des Processes hinzu kommt, der die Natürlichkeit, die Beschränktheit des Zwecks aufhebt, dadurch wird er erst allgemeiner Zweck. Hier ist der Geist nach seiner Manifestation erst der halbe Weg des Geistes, er ist noch einseitiger, endlicher Geist, d. h. subjektiver Geist, subjektives Selbstbe-

wußtseyn, d. h. die Gestalt des Gottes, die Weise seines Seyns für Anderes, das Kunstwerk ist nur ein vollbrachtes, gesetztes von dem einseitigen Geist, von dem subjektiven Geist, deshalb muß das Kunstwerk von Menschen gefertigt werden; dieß ist die Nothwendigkeit, warum die Manifestation der Götter durch die Kunst eine von Menschen gemachte ist. In der Religion des absoluten Geistes ist die Gestalt Gottes nicht vom menschlichen Geist gemacht. Gott selbst ist der wahrhaften Idee nach, als an und für sich seyendes Selbstbewußtseyn, Geist, producirt sich selbst, stellt sich dar als Seyn für Anderes, er ist durch sich selbst der Sohn, in der Gestaltung als Sohn ist dann der andere Theil des Processes vorhanden, daß Gott den Sohn liebt, sich identisch mit ihm setzt, aber auch unterschieden. Die Gestaltung erscheint in der Seite des Daseyns als Totalität für sich, aber als eine, die in der Liebe beibehalten ist; dieß erst ist der Geist an und für sich. Das Selbstbewußtseyn des Sohnes von sich ist zugleich sein Wissen vom Vater; im Vater hat der Sohn Wissen seiner von sich. Auf unserer Stufe hingegen ist das Daseyn des Gottes, als Gottes, nicht ein Daseyn durch ihn, sondern durch Anderes. Hier ist der Geist noch auf halbem Wege stehen geblieben. Dieser Mangel der Kunst, daß der Gott von Menschen gemacht ist, wird auch gewußt in den Religionen, wo dieß die höchste Manifestation ist, und es wird gesucht, ihm abzuhelfen, aber nicht objektiv, sondern auf subjektive Weise: die Götterbilder müssen geweihet werden, von den Negern bis zu den Griechen werden sie geweihet, d. h. der göttliche Geist wird in sie hineinbeschworen. Dieß kommt aus dem Bewußtseyn, dem Gefühl des Mangels; das Mittel ihm abzuhelfen ist aber eine Weise, die nicht in den Gegenständen selbst enthalten ist, sondern von außen an sie kommt. Selbst bei den Katholiken findet solche Weihe statt; z. B. der Bilder, Reliquien u. s. f.

Dieß ist die Nothwendigkeit, daß hier die Kunst hervorgeht, und die aufgezeigten Momente sind die, woraus dieß, daß der

Gott als Kunstwerk ist, resultirt. Hier ist aber die Kunst noch nicht frei und rein, ist noch im Uebergange erst zur schönen Kunst; sie tritt in dieser Verkehrung noch so auf, daß eben so gut gelten auch Gestaltungen für das Selbstbewußtseyn, die der unmittelbaren Natur angehören, die nicht durch den Geist erzeugt sind, Sonne, Thiere ꝛc. Es ist mehr die Kunstgestalt, die aus dem Thiere hervor bricht, die Gestalt der Sphinx, eine Vermischung von Kunstgestalt und Thiergestalt. Ein Menschenantlitz blickt uns hier aus einem Thierleibe an; die Subjektivität ist sich noch nicht selbst klar. Die Kunstgestalt ist daher noch nicht rein schön, sondern mehr oder weniger Nachahmung und Verzerrung. Das Allgemeine in dieser Sphäre ist das Vermischen der Subjektivität und der Substantialität.

Die Arbeitsamkeit dieses ganzen Volkes ist noch nicht an und für sich reine schöne Kunst gewesen, aber der Drang zur schönen Kunst. Die schöne Kunst enthält diese Bestimmung: der Geist muß in sich frei geworden seyn, frei von der Begierde, von der Natürlichkeit überhaupt, vom Unterjochtseyn durch die innere und äußere Natur, muß das Bedürfniß haben, sich zu wissen als frei, so als Gegenstand seines Bewußtseyns zu seyn.

Insofern der Geist noch nicht angekommen ist auf der Stufe, sich frei zu denken, muß er sich frei anschauen, sich als freien Geist in der Anschauung vor sich haben. Daß er so zum Gegenstand werde für die Anschauung in Weise der Unmittelbarkeit, welche Produkt ist, darin liegt, daß dieß sein Daseyn, seine Unmittelbarkeit ganz durch den Geist bestimmt ist, durchaus den Charakter hat, daß hier dargestellt ist ein freier Geist.

Dieses aber nennen wir eben das Schöne, wo alle Aeußerlichkeit durchaus charakteristisch bedeutsam ist, vom Inneren als Freiem bestimmt. Es ist ein natürliches Material, so, daß die Züge darin nur Zeichen sind des in sich freien Geistes. Das natürliche Moment muß überhaupt überwunden seyn, daß es nur diene zur Aeußerung, Offenbarung des Geistes.

Indem der Inhalt in der ägyptischen Bestimmung diese Subjektivität ist, so ist der Drang hier vorhanden zur schönen Kunst, der vornehmlich architektonisch gearbeitet und zugleich überzugehen versucht hat zur Schönheit der Gestalt. Insofern er aber nur Drang gewesen, so ist die Schönheit selbst noch nicht als solche hier hervorgegangen.

Daher nun dieser Kampf der Bedeutung mit dem Material der äußerlichen Gestalt überhaupt: es ist nur der Versuch, das Streben, der äußeren Gestaltung den inneren Geist einzuprägen. Die Pyramide ist ein Krystall für sich, worin ein Todter hauset; im Kunstwerk, das zur Schönheit dringt, wird die innere Seele der Aeußerlichkeit der Gestaltung eingebildet.

Es ist hier nur der Drang, weil die Bedeutung und Darstellung, die Vorstellung und das Daseyn von diesem Unterschied überhaupt gegen einander sind, und dieser Unterschied ist, weil die Subjektivität nur erst die allgemeine, abstrakte, noch nicht die konkrete, erfüllte Subjektivität ist.

Die ägyptische Religion ist so für uns in den Kunstwerken der Aegypter vorhanden, in dem was dieselben uns sagen verbunden mit dem Geschichtlichen, was uns alte Geschichtschreiber aufbehalten haben. — In neueren Zeiten besonders hat man die Ruinen Aegyptens vielfach untersucht und die stumme Sprache der Steingebilde, so wie der räthselhaften Hieroglyphen studiert.

Wir haben daher am meisten den Vorzug eines Volkes anzuerkennen, das seinen Geist in Werke der Sprache niedergelegt hat, vor solchem, das der Nachwelt nur stumme Kunstwerke zurückgelassen hat. Man ist zwar durch lange Studien endlich in der Entzifferung der Hieroglyphensprache weiter gekommen, aber theils ist man noch nicht ganz zum Ziele gelangt, theils bleiben es immer Hieroglyphen. Bei den Mumien hat man viele Papyrusrollen gefunden, und glaubte daran einen rechten Schatz zu haben und wichtige Aufschlüsse zu erhalten: sie sind

aber nichts anderes als eine Art von Archiv, und enthalten meist Kaufbriefe über Grundstücke, oder Gegenstände, die der Verstorbene erworben hat. — Es sind demnach hauptsächlich die vorhandenen Kunstwerke, deren Sprache wir zu entziffern haben: außerdem können wir uns nur an die von den Griechen gegebenen Nachrichten halten.

Betrachten wir nun diese Kunstwerke, so finden wir, daß Alles wunderbar und phantastisch ist, aber immer mit einer bestimmten Bedeutung, wie es nicht der Fall war bei den Indiern. Wir haben so hier die Unmittelbarkeit der Aeußerlichkeit, und die Bedeutung, den Gedanken. Dieß haben wir zusammen in dem ungeheuren Konflikt des Inneren mit dem Aeußeren; es ist ein ungeheurer Trieb des Inneren, sich herauszuarbeiten, und das Aeußere stellt uns dieß Ringen des Geistes dar.

Wenn wir die Idee so aussprechen, daß der Geist das sich mit sich Zusammenschließende ist durch die Negation des Anderen und heben dieses Moment der Negation des Anderen für sich vereinzelt heraus, so fangen wir vom Anderen des Geistes an und nicht vom Geiste, daß er das sich Entgegensetzen ist; das Andere aber als solches ist die Natur überhaupt und da erscheint denn der Uebergang als das herausgehobene Moment. Das Nächste ist nun, daß das Uebergehen gefaßt wird noch nicht als Versöhnung in der Liebe, sondern als Kampf, als Ringen: in diesem Ringen selbst wird Gott angeschaut; was dadurch erreicht werden soll, ist die Erhebung des Geistes aus der Natürlichkeit. Dieses Ringen finden wir vornehmlich in der ägyptischen Religion; es ist dieß die Religion der Gährung, worin Alles mit einander vermengt ist.

Die Gestalt ist noch nicht zur freien, schönen erhoben, noch nicht zur Klarheit vergeistigt, das Sinnliche, Natürliche noch nicht zum Geistigen vollkommen verklärt, so daß es nur Ausdruck des Geistigen, diese Organisation und die Züge dieser Organisation nur Zeichen wären, nur Bedeutung des Geistigen.

Es fehlt dem ägyptischen Princip diese Durchsichtigkeit des Natürlichen, des Aeußerlichen der Gestaltung: es bleibt nur die Aufgabe, sich klar zu werden. Wir schauen deswegen den ägyptischen Geist nur an, wie er noch in der Gährung begriffen ist; diese Unklarheit arbeitet sich, so zu sagen, ab in dem Felde der Aeußerung; wir finden in diesen Kunstwerken die Momente mit einander vermischt, besonders die Momente des Kampfes; wir haben schon in der parsischen Religion den Gegensatz des Guten und Bösen, des Lichts und der Finsterniß betrachtet: diese Gegensätze finden wir hier wieder.

Die Inschrift des Tempels der Göttin zu Sais in Unterägypten wird vollständig so angegeben: Ich bin, was war, ist und seyn wird, meinen Schleier hat noch kein Sterblicher gehoben. Die Frucht meines Leibes ist Helios rc.

Dieses noch verborgene Wesen spricht die Klarheit, die Sonne, das sich selbst Klarwerden, die geistige Sonne aus als den Sohn, der aus ihr geboren werde. Diese Klarheit ist es, die erreicht ist in den Formen der Religion, die wir nun zu betrachten haben. Das Räthsel ist gelöst; die ägyptische Sphinx ist, nach einem bedeutungsvollen, bewunderungswürdigen Mythus, von einem Griechen getödtet und das Räthsel so gelöst worden: der Inhalt sey der Mensch, der freie, sich wissende Geist.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.





